Р. К. ЛУКАНИН

·ОРГАНОН· АРИСТОТЕЛЯ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Р.К.ЛУКАНИН

·ОРГАНОН· АРИСТОТЕЛЯ

Ответственный редактор
доктор философских наук
В. В. СОКОЛОВ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1984

На основе широкого круга источников и специальной литературы как на древних, так и на основных европейских языках осуществляется комплексный анализ логических работ Аристотеля. Исследуются философские предпосылки логики и диалектики Аристотеля, его учение об аналитической науке. На основе тщательного разбора источников дана критика ряда буржуазных историков науки, односторонне оценивающих древнегреческого мыслителя.

Л $\frac{0302010000-246}{042(02)-84}$ 7—1984—II

© Издательство «Наука», 1984 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Выдающийся мыслитель древности Аристотель общепризнано считается «отцом логики». Обобщив методы познания в науке и философии VI—IV вв. до н. э., классифицировав и описав их, Аристотель создал учение о формах постигающего истину мышления, т. е. логику. В дальнейшем историческом развитии логическое учение Аристотеля стало источником многочисленных школ и направлений; философы и ученые разных эпох стремились приспособить его к своим интересам и задачам, использовать его в тех или иных исследовательских целях. В связи с этим Ф. Энгельс писал, что «сама формальная логика остается, начиная с Аристотеля до наших дней, ареной ожесточенных споров. Что касается диалектики, то до сих пор она была исследована более или менее точным образом лишь двумя мыслителями: Аристотелем и Гегелем» [1].

Первый издатель сочинений Аристотеля, перипатетик Андроник Родосский (I в. до н. э.), издал логические сочинения своего учителя под общим названием «Органон» (Ὄργανον — орудие, инструмент, в данном контексте — «инструмент мысли»). В «Органон» вошло пять логических трактатов, а именно: «Категории» (Κατηγορίαι), где описываются самые общие значения, в которых мы можем говорить о бытии, а соответственно самые общие предикаты, которые могут быть высказаны в любом объекте мысли. Затем небольшой трактат по теории суждений, дошедший до нас под титулом «Об истолковании» (Περὶ ἑρμηνείας) (иногда его называют также герменевтикой), «Первая и вторая аналитики» (Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα), основной целью которых является рассмотрение доказательства и доказывающей науки, наконец, «Топика» (Τοπικά) или «сочинение по диалектике» (Anal. pr. I, 30, 46a30 *) и тесно связанный

---

* Здесь и далее ссылки на сочинения Аристотеля даются в общепринятой международной пагинации, т. е. сперва указывается латинское название работы, затем нумерация главы («книги»), параграфа, страницы издания греческого оригинала работ Аристотеля, предпринятого И. Беккером (Aristotelis opera. Edid. Academia regia Borussica. Vol. I—II, Berolini, 1831), столбец текста на странице («a»

с «Топикой» небольшой трактат «О софистических опровержениях» (Σοφιστικοὶ ἐλέγχοι).

Уже в древней Греции, точнее, в эллинистический период ее истории (III в. до н. э.— I в. н. э.), т. е. тогда, когда начался процесс формализации науки и ее методов, родился исторически длительный спор по проблеме соотношения логики и философии. Сам же «Органон» своим названием как бы устанавливал взгляд, согласно которому логика представляет собою только инструмент философии и не образует ее органической части. Так думали ученики и последователи Аристотеля — перипатетики. Логику Аристотеля они называли органоном, или орудием философии, полагая, что она как прикладная дисциплина не может быть частью философии, ибо всякая практическая дисциплина якобы ниже теоретической и не может входить в ее состав (Simpl. In Cat. Schol. Brand. 39b42; Philop. In Anal. pr. Schol. Br. 140a48, b29). Против этого мнения выступили стоики, которые теоретическую философию подчиняли задачам нравственного воспитания людей, формированию у них идеала житейской мудрости и в этой связи не противопоставляли друг другу логику и философию. Они считали логику частью философии (Philop. In Anal. pr. Schul. Br. 140a47; 143a10). Промежуточную позицию между ними занимали платоники, считавшие логику одновременно и органоном, и частью философии (Philop. In Anal. pr. Schol. Br. 140b31—32).

Возникновение титула «Органон» имеет свою историю. В историко-философской литературе принято считать (хотя прямых сведений об этом нет), что впервые это название ввел в обиход издатель и комментатор сочинений Аристотеля Андроник Родосский (I в. до н. э.). Он полагал, что изучение философии Аристотеля должно начинаться с ознакомления с его логикой (см. Philop. In Cat. 5, 18—23; Elias. In Cat. 17, 22—24), почему и называл его логические работы «инструментальными книгами» (ὀργανικὰ βιβλία) (Ammon. 4, 30—5,4; Olimpiod. 7, 26—28; Philop. 4, 27—36; Elias. In Cat. 117, 9—13).

Понимание логики Аристотеля как орудия познания вообще характерно для эллинистических философов. «Органоном для всех областей познания» называет логические труды Стагирита Диоген Лаэртский (V, 28), называет их «инструментальными» и Симплиций, также не разъясняя значение этого выражения (см. Simp. In Cat. 4, 28 и 29). В ком-

---

или «b») и строки греческого текста. Мы пользуемся также переводами сочинений Аристотеля.

ментариях анонимного автора к первой книге «Второй аналитики», собранных Монасом, сообщается: «доказывающую науку называли органоном, откуда и все книги получили название органон» [2].

Назвав логические сочинения Аристотеля «Органоном», Андроник Родосский воспользовался только ставшим общим местом у эллинистических философов разделением наук на теоретические, практические и логические [3]. Самим названием «Органон» из аристотелевской логики был исключен, по выражению К. Прантля, ее «онтологический мотив».

Таким образом, хотя и отсутствует прямое указание на то, что именно Андроник Родосский впервые употребил слово «органон» в качестве титула работ Аристотеля по логике, все же почти достоверно то, что у него уже были все предпосылки для такого понимания логики.

В дошедших до нас изданиях слово «органон» впервые встречается в многотомном издании сочинений Аристотеля и Теофраста, имеющем название: Aristotelis opera graece; Theophrasti De natura plantarum libri X et De causis plantarum libri V. Venetiis. Aldi Mannai, 1495—1498, первый том которого называется «Organon».

Слово «логика», а тем более выражение «формальная логика» у Аристотеля не встречается. У него мы находим такие словоупотребления, как «логический силлогизм», «логическое рассуждение», «логические проблемы», но не слово «логика», да к тому же в смысле наименования сочинений о структуре познающего истину мышления [4].

Впервые термин «логика» ввел Демокрит, перу которого принадлежит трактат «О логике или канон» (Περὶ λογικῶν καὶ κανῶν). В нем знаменитый древнегреческий атомист изложил индуктивный по своему существу метод научного исследования. Но подлинную жизнь термин «логика» обрел у эллинистических философов — у платоников (Sext. Emp. Adv. math. VII, 16), перипатетиков и стоиков. Стоики внесли в понимание науки о мышлении элементы формализма, трактуя ее как учение о связи словесных знаков и выражений. К логике они причисляли грамматику (синтаксис) и философию языка; разделяли логику на риторику и диалектику. «Риторикой они называли науку хорошо рассуждать (εὖ λεγεῖν), а диалектикой — науку о правилах споров, осуществляемых с помощью вопросов и ответов» (D. L. VII, 42). От стоиков термин «логика» перешел к перипатетикам. Как пишет Боэций (Boeth. In Cic. Top. I, 857), словом «логика» пользовались уже древние перипатетики. В качестве титула для науки о мышлении оно встречается в сочинениях перипатетика

Боэта Сидонского (I в. до н. э.). Александр Афродизийский применяет его в этом значении как нечто общепризнанное и само собою разумеющееся. У него часто встречается и выражение «логическое исследование» (ἡ λογικὴ πραγματεία). Титул «логика» мы находим также у римских философов, например, у Цицерона (Cic. De fin. I, 7, 22; De fato I, 1; Fortum. Rhet. II, 72). М. М. Ф. Капелла (ок. 430 г. н. э.) и И. Ф. М. А. Кассиодор (ок. 500 г. н.э.) перенесли этот термин в латинское средневековье, использовав его в своих Эндиклопедиях.

Определенный повод к тому, чтобы содержание работ, которые вошли в «Органон», назвать «Органоном» дал сам их автор. Аристотель подчеркивал пропедевтическую функцию логики по отношению к науке и философии. К доказательству теорем в частных науках, пишет он, надо приступать, уже будучи знакомым с аналитикой (Met IV, 3, 1005b 3—5 и IV, 4, 1006a5—7). Логика выступает у него в качестве орудия познания, органона мышления. Подобно тому, как руки являются орудием тела, так и разум является орудием души (Probl. II, 5, 955b24—26. Срав. De anim. III, 8, 432a 1—3). В «Топике» органонами называются диалектические методы научного исследования.

Короче говоря, Аристотель впервые вычленил и исследовал формы логического мышления, передав их изучение специальной науке, которую мы теперь называем логикой.

Однако, выделив изучение форм логического мышления в особую науку, Аристотель решал собственно логические задачи в тесной связи с философской проблематикой. Стихийно оставаясь на позициях диалектического единства антологии, теории познания и логики, он связывал изучение логических форм с анализом их онтологического содержания. На эту сторону аристотелевской логики указывал В. И. Ленин. «У Аристотеля,— писал В. И. Ленин,— *везде* объективная логика *смешивается* с субъективной и так притом, что везде *видна* объективная» [5]. Логика Аристотеля, как справедливо замечают многие ее исследователи, не была формальной.

Онтологический характер аристотелевской логики обусловлен определенным решением проблемы соотношения частных наук (в том числе и логики) и философии. Подобно другим частным дисциплинам, логика подлежала разъяснению и обоснованию в «первой философии», т. е. в метафизике (Met. IV, 3, 1003b4—8 и III, 2, 996b24), была продолжением и развитием ее философской системы, ее «частью» [6].

В связи с этим логику Аристотеля вполне правомерно

исследовать в ее тесной связи с общефилософскими представлениями Аристотеля. И как мы покажем, онтология составляет внутреннее содержание логических форм, рассматриваемых Аристотелем в его «Органоне». Онтологический характер логики древнего мыслителя — не нечто внешнее, а ее источник и сущность.

Логика Аристотеля тесно связана с его учением о сущности в познании и способах ее познания. Поэтому весьма сомнительны попытки исследователей, утверждающих, что аристотелевскую логику надо рассматривать в ее тенденции ко все большему освобождению ее от философских предпосылок. Не следует также смешивать подлинно аристотелевское учение о мышлении с так называемой традиционной формальной логикой. Традиционная формальная логика — не аристотелевское или какое-либо другое единое учение, а объединение отдельных элементов, заимствованных из логических систем различных исторических эпох и направлений. В ее возникновении сыграли свою роль аристотелевская логика, логические воззрения мегарцев, перипатетиков, стоиков, неоплатоников, схоластов. Диодор Кронос, Теофраст, Зенон и Хризипп, Порфирий, Боеций, Михаил Псёл, Петр Испанский — все они, так сказать, соавторы радиционной формальной логики. Свое окончательное завершение и оформление она получила в знаменитой логике Пор Рояля, написанной картезианцами А. Арно и П. Николем.

Приступая к исследованию логического учения Аристотеля, очень важно сохранить дух историзма и не накладывать на рассматриваемый материал тривиальные, хотя и более привычные схемы, с юных лет заимствованные нами из школьных учебников по логике.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРЕДПОСЫЛКИ ЛОГИКИ И ДИАЛЕКТИКИ АРИСТОТЕЛЯ



ГЛАВА ПЕРВАЯ

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ДИАЛЕКТИКА ПЛАТОНА

Первыми, кто занялся изучением методов исследования и сделали их предметом философской рефлексии, были Сократ и Платон. Логика и диалектика Аристотеля являются продуктом критической их переработки и развития. У обоих древнегреческих философов диалектика понималась в качестве органона познания вещей через их сущность («идеи» у Платона), а именно эта мысль составляет сердцевину аристотелевского «Органона».

Диалектика, как ее понимал Платон, является познанием вещей на основе их идей и средством познания самих идей. Высшей идеей, к которой, по Платону, сводились все идеи, а соответственно и всякое познание является «идея блага». «Познаваемые вещи,— пишет философ,— могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им бытие и сущность, хотя само благо не есть сущность, оно за пределами сущности, превышая ее по достоинству и силе» (Rep. VI, 509b). В реальной действительности эта идея является «причиной всего правого и прекрасного», а в области познания — причиной «истины и ума» (Rep. VI, 517c).

Учение Платона об «идее блага» (ἡ ἰδέα τἀγαθοῦ) насквозь проникнуто идеализмом и мистикой. Однако в основу его положена вполне разумная мысль о том, что в мире существуют общие закономерности, являющиеся «конечными» причинами для всякого бытия и познания и составляющие специфический предмет философского познания. Эти закономерности мы постигаем с помощью диалектики. Платон выражает эту мысль в телеологической форме. «Все в мире таково, как оно есть, потому что так было лучше всего ему быть, и все можно понять, лишь сведя его к благу как к высшей цели» (Phaed. 97 c. Ср. Rep. VI, 505a). «Идею блага»

Платон называл божеством (Tim. 28 c) и «божественным разумом» (Phileb. 29c).

В идее блага Платон воплотил в одно целое все черты учения элеатов об истинном бытии, сущем как таковом. Благо он именует просто «сущим» (Rep. VI, 518c9), помещая его вне чувственного мира, в «умопостигаемом месте» (Rep. VI, 508c1, 509; Soph. 254a6). Мыслится оно в качестве чего-то существующего абсолютно изолированно (χωρίς) от чувственных вещей, которые находятся в непрерывном движении и взаимодействии (Symp. 208b, Phaed. 78c); оно неизменно (Phaed. 78d) и абсолютно, «беспредпосылочное начало» всего (Rep. VI, 510b7).

Вместе с тем Платон идет дальше элеатов. Между сущим как таковым, или идеей блага (у элеатов — это «мир истины»), и единичными, чувственно-воспринимаемыми вещами («миром мнения») он помещает нечто среднее, устанавливающее между ними связь. В реальном бытии такими промежуточными звеньями являются сущности или понятия вещей, их «эйдосы» (εἶδη), в общественной жизни — добродетели, а в познании — рассудок, который располагается между мнением и разумом.

Отношение эйдосов к единой идее блага характеризуется необходимостью, так как они являются частями этой идеи и обладают ее свойствами (вот почему Платон часто говорит об идеях во множественном числе, смешивая в одно идею блага и эйдосы вещей). Однако не таково их отношение к чувственным вещам, для которых они являются прообразами и которые представляют собою их слабые подобия. Вещи только причастны этим образам, а потому о них мы можем судить всего лишь как о некоторых «гипотетических началах» (Rep. VI, 511a). «Душа,— пишет Платон,— вынуждена искать одну часть умопостигаемого на основании предположений, пользуясь тогда разделенными частями (высшей идеи.— *Р. Л.*) как образами и идя не к началу, а к завершению: напротив, другую часть она ищет, восходя от предположений к непредполагаемому началу. Без образов, а под руководством одних идей и через идеи она прокладывает себе путь» (Rep. 510b4—9). Поэтому душа то восходит, то нисходит (Phaedr. 248a), и эти взаимно противоположные движения ее образуют основу для двух диалектических методов — сведéния или обобщения (συναγωγή) и деления (διαίρεσις).

Философия познает вещи, основываясь на изучении конечных причин (идея блага, категорий), частные же науки ограничиваются только ближайшими основаниями (эй-

досы, или понятия сущности). Принципы частных наук устанавливаются в них самих только гипотетически и поэтому должны быть доказаны также философским путем, то есть с помощью идеи блага. Философское познание направлено на «то общее, чем пользуется любое искусство, а также рассудок и науки; то, что каждый человек должен знать прежде всего» (Rep. VII, 522c). Частные науки интересуют Платона не сами по себе, а как натурфилософа, т. е. в той связи, которая приводит к познанию идеи блага. Науки образуют своего рода пирамиду, вершиной которой является философия. «Потому диалектика есть как бы оглавление наук, стоит у них наверху, и никакая другая наука по справедливости не может стоять выше ее: ею должны заканчиваться все науки» (Rep. VII, 534e2—535a1; ср. Phileb 58a, Euthyd. 290a Rep. V, 478). Философское познание принципов частных наук, близких к идее блага и сводимых к ней, более ценно, чем научное познание чувственных вещей.

Арифметика, например, полезна в торговле, но главная ее ценность состоит в обращении души «от становления к истинному бытию» (Rep. VII, 525c5—6). Принципом числа является единица, а она неделима [1], как и понятие сущности, единство которого положено в основание единицы. Астрономия, конечно, полезна для навигации, но еще более она полезна как наука, научающая нас возвышенно мыслить. Музыкальная гармония хотя и изучает чувственно воспринимаемые звуки, но имеет главной целью не их, а гармонические числовые сочетания, являющиеся по Платону, их сущностью.

Платон подчинял одну науку другой в порядке возрастающей абстрактности их объектов: учение о гармонии — арифметике, а ее — философии. Весь строй человеческого познания, согласно Платону, должен способствовать «очищению» человеческого разума в идее. Платон рекомендует заниматься идеями и числами «в себе».

В этой связи становится понятной та роль, которую платоники отводили не выводимой из чувственного опыта математике, которая стоит на полпути между восприятием и умозрением. Над входом в платоновскую Академию красовался девиз: «Не знающий математики да не войдет сюда» (Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω). Однако математика интересовала их не сама по себе, а своей очистительной функцией. Рассказывают, что слова оракула в Дельфах о том, что греки должны удвоить жертвенник богу Аполлону, Платон истолковал в том смысле, что бог хочет не большего числа жертв, а того, чтобы греки более интересовались геометрией, решая

такую трудную задачу, как удвоение куба. Ведь сам бог у Платона постоянно геометризирует (ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ). Когда же некоторые из математиков платоновской школы пытались разрешить дельфийскую задачу чисто наглядными средствами, то это вызвало бурное негодование у их учителя. «Уже Платон,— сообщает Плутарх,— порицал друзей Евдокса, Архита и Менехема, которые хотели свести удвоение куба к механическому построению, ибо они думали получить средние пропорциональные не из теоретических соображений; но ведь таким образом уничтожается и гибнет благо геометрии и этим путем геометрия возвращается к чувственным вещам. Тогда она не влечет нас вверх, не приводит нас в общение с вечностью и бестелесными образами...» (Plut. Quaest. conv, VII, 2, 1, 718b).

Способности познания Платон располагает по нисходящей линии: «на высшей ступени разум (νοῦς), на второй — рассудок (διάνοια), третье место занимает вера (πίστις) и последнее — уподобление (εἰκασία)» (Rep. VI, 511 8—e2). Первые две из них — это моменты мыслительной деятельности, а две других — мнения. Чтобы прочнее связать в одно целое мир мнения и идею разума, обладающих противоположными определениями, недостаточно было поместить между ними такую способность, как рассудок. Платон прибегает к построению соотношения с двумя средними пропорциональными: рассудком и уподоблением. «Мнение,— пишет он,— относится к становлению мышления к сущности. И как сущность относится к мнению, так и знание (ἐπιστήμη)[2] относится к вере, а рассудок к уподоблению» (Rep. VII, 534a2—5)[3].

Собственно говоря, у Платона речь идет не о четырех разных способностях, а о едином процессе познания и его уровнях. Вначале объект воспринимается с помощью чувств; воспринимающий верит, что объект таков, каким он кажется. Частые восприятия одних и тех же предметов ведут к образованию общих представлений, которые подобны объектам и в то же время являются их первыми обобщениями. Когда представления отображают сущность, они называются понятиями, или эйдосами, а совокупность эйдосов составляет содержание абсолютной идеи.

Рассудок, по Платону, связан с чувственным опытом, поскольку он постоянно апеллирует к материальным объектам, познаваемым с помощью чувств. Однако содержанием рассудка он считает не сами чувственные вещи, а те чистые понятия, «эйдосы», которые лежат в их основе и являются априорными предположениями этого опыта. Геометр, конечно, имеет перед глазами чувственно воспринимаемые

фигуры, тела, однако в своих доказательствах он оперирует не ими, а скрытыми за ними идеями. «Такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого (т. е. идею и составляющие ее «эйдосы».— *Р. Л.*) при помощи рассудка, а не посредством ощущений, и поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначалу... они и не могут постичь ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначала. Рассудком же ты называешь ... ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не разум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и разумом» (Rep. VI, 511d3—5). Содержанием деятельности рассудка является обоснование явлений через ближайшие к ним понятия, «эйдосы», но поскольку сами по себе эти основания имеют еще гипотетический характер, рассудочное познание Платон называет полузнанием.

Совершенно неправильно, как это делают, например, Э. Целлер и В. Виндельбанд, отождествлять рассудок с математическим мышлением [4], хотя в нем он, бесспорно, находит свое яркое проявление. Рассудок познает объекты с помощью понятий, пользуясь ближайшими к ним причинами; его применение не зависит от их индивидуальных особенностей.

Понятие рассудка Платон вводит в связи с этической проблематикой. Познавая скрытый в объектах разум, их «эйдосы» (понятия), рассудок призван «увлечь душу от становления к бытию» (Rep. VI. 521b 3—4), ибо «эйдосы» являются сущностями объектов, прочной основой их бытия и в этом отношении противоположны всему изменяющемуся, познаваемому мнением, которое столь же существует, сколь и не существует (Rep. V. 479d). «Короче говоря, разум, смешанный и слившийся воедино с прекраснейшими чувственными ощущениями, с полным правом можно было бы назвать спасением каждой вещи» (Legg. XII, 961d3—4). В этическом плане это «спасение» выражается в господстве рассудка над чувственными влечениями. Абсолютно безнравственными людьми могут быть только сумасшедшие (Prot. 323bc). Поэтому проблема рассудка связывается Платоном с задачами нравственного воспитания людей.

Платон рассматривает также вопрос о способах познания понятий, от которых отправляется рассудок. Такими способами являются индукция и интуиция («воспоминание»), первая из них наводит нас на понятие, вторая постигает его.

Каждый палец руки, например, сам по себе не вызывает удивления и для его познания достаточно чувственного восприятия. Однако, поставив вопрос о его сущности, о том, каков он «сам по себе», мы сталкиваемся с трудностями. Каждый из пальцев есть нечто «одно» и как таковое тождественно с другими пальцами, хотя одновременно и отлично от них. Возникает как будто противоречие. «В этом случае,— замечает Платон,— душа вынуждена недоумевать и исследовать (ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν), будоражить в себе самой мысль и задавать себе вопросы, что же это такое — единица сама по себе (αὐτό). Таким-то образом, познание этой единицы вело бы и побуждало к созерцанию] бытия» (Rep. VII, 524e5—525a2).

Интуитивное постижение сущности вещей с помощью разума Платон считал внезапным просветлением, озарением светом сознания человека. Не случайно, что деятельность разума сравнивается им с действием Солнца. Идея блага в области умопостигаемого подобна Солнцу в области зримого и является последней причиной всего — бытия и познания (Rep. V, 517a2—5). Сам процесс познания с помощью разума сравнивался философом с мгновенным актом освещения того, что уже есть в душе как возможность. Он является «соприкосновением» разума людей с разумом, скрытым в самих вещах, «с родственным началом» (Rep. V, 490b).

С учением о рассудке и разуме тесно связан платоновский диалектический метод, который стал прообразом логической системы Аристотеля.

Диалектический метод (διαλεκτικὴ μέθοδος) Платона слагается в основном из двух операций — сведéния (συναγωγή) и деления (διαίρεσις) понятий. Операция сведéния означает движение мысли снизу вверх (ἄνω) — от чувственных вещей к понятиям их сущности, а от них — к идее; делéние — движение сверху вниз (κάτω), путь, на котором мы доказываем нечто, через идею. «Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, что наш разум (λόγος) достигает с помощью диалектической способности. Свои предпосылки он не выдает за нечто известное (как это делает рассудок, отправляясь от определений сущности познаваемых им объектов.— *Р. Л.*), они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, все выводы относятся только к ним» (Rep. VI, 511b3—e2). Обоснование по-

нятий («эйдосов») с помощью единой идеи имеет целью очищение их от всего чувственного и произвольного, что привходит в них через опыт. «Один лишь диалектический метод придерживается правильного пути, отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать: постепенно он высвобождает зарытое в какую-то грязь око души (τῆς ψυχῆ ὄμμα) и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали (т. е. частными дисциплинами, исходящих из предположений как первоначал.— *Р. Л.*)» (Rep. VII, 538c7—4). Платоновские методы — сведéние и деление — это не просто способы оперирования с такими конечными определениями рассудка, какими являются понятия, а *правила* для рассуждений, в которых мы руководствуемся самыми общими положениями, «идеей». В диалектике Платона выражена специфика философского познания, стремящегося объяснить отдельные явления мира, пользуясь самыми общими закономерностями.

Поэтому нельзя отождествлять эти методы с такими приемами, как деление понятий по их объему и индукцией, как это делает, например, Э. Целлер [5]. У Платона они служат задаче философского познания вещей и их понятий через идею способом постижения истинного бытия (Rep. VII, 537c). В диалоге «Федр» Платон пишет о необходимости, с одной стороны, «схватывать общим взором и возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет изучения» (метод сведéния), а с другой — о «способности разделять все на виды, на естественные составные части» (метод деления) (Phaedr. 265d7—e2). В диалоге Сократ называет себя большим любителем таких методов, а тех, кто способен схватывать одним взглядом единое и многое по природе, он называет диалектиками (Phaedr. 265d3—9).

Разделяя единую идею на роды и виды, мы получаем, в конце концов, множество видовых различий, из которых складывается понятие сущности, называемое Платоном (в противоположность первоначальному единству идеи) «числом». При делении перед глазами надо иметь общую идею. «Когда же мы ее схватим,— пишет философ,— надо смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей, или какого-нибудь их иного числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единое не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное» (Phileb. 17b).

Платон указывает далее правила сведéния: 1) прежде всего, необходимо собрать воедино все рассеянное по многим местам многообразие чувственных данных (Phaedr. 265d), обобщая затем только то, что входит в это объединение по самой своей природе, а не случайным образом (Phaedr. 266b); 2) подчинить все собранное единому понятию или «природному роду» (Phaedr. 266a). Обобщение должно быть охватывающим все признаки изучаемого объекта. Изучая чувственное многообразие, нельзя прекращать наблюдение «раньше, чем заключишь в единое подобие все родственные свойства и не схватишь их единородной сущностью» (Polit. 285b).

Метод сведéния Платон применил, например, в рассуждении о природе добродетели в диалоге «Менон». На вопрос о ее сущности Менон перечисляет добродетели мужчины, женщины, ребенка, раба и т. д. (Menon, 71e). Сократа, естественно, такой ответ юноши не устраивает, и он говорит, что хотел бы знать о том, чем является добродетель сама по себе. Менон отвечает, что общей для всех людей добродетелью является мужество, рассудительность, мудрость, великолепие и т. д. Однако и этот ответ не устраивает Сократа, так как его интересует единая добродетель. Спор продолжается дальше. Метод сведéния напоминает сократовскую индукцию (ἐπαχτιχοὶ λόγοι). Однако его не следует смешивать с индукцией в современном смысле слова.

Другие примеры сведéния могут быть найдены в диалогах: «Теэтет» (146c), «Евтифрон» (5d—6d), «Лахес» (181d).

Более разработан у Платона метод деления, который, по мнению Ф. Лукаса, образует «главную часть платоновской диалектики» [6]. В «Федре» выдвинута сама идея метода, в «Софисте» и «Политике» определена его внутренняя структура и правила, в «Филебе» указывается на его связь с учением об идеях [7].

Платон пользуется этим методом чрезвычайно широко: для получения дефиниции сущности, доказательства, в качестве одного из видов умозаключения, для научной классификации, установления плана исследования темы, нахождения всевозможных значений того или иного слова и т. д. Одним словом, метод деления составляет у него общую основу для различных логических приемов.

Так, в диалоге «Государство», приступая к определению понятия справедливости, он сводит свою задачу к проблеме определения и разделения на виды блага как такового (идеи блага), поскольку справедливость — это только одно из благ. Попутно Платон производит деление ряда других по-

нятий. Структура диалога представляет собою ряд методически осуществленных разделений:

1) блага (II, 357b);
2) воспоминаний (II, 376—III, 412b);
3) разделение вражды на раздор и войну (VI, 470b);
4) областей зримого и мыслимого (VI, 508d);
5) вожделений на необходимые и не необходимые (VII, 558d);
6) необходимых вожделений (X, 571b);
7) подражаний (X, 598a) [8].

По Платону, правила диалектических методов обусловлены объективным содержанием, видо-родовой структурой самого бытия, которое, таким образом, мыслится им иерархическим. «Обеим операциям,— пишет Ф. Лукас,— обще то, что роды следует объединять, resp. разделять, исходя из объективного, resp. разделенного по природе, а именно, на природные роды, resp. природные виды» [9]. Производя деление, указывает Платон, надо иметь в виду не количественное рассечение целого на его части, а выявление видов единого рода (Phaedr. 263d). В основу операции деления надо полагать внутреннюю структуру делимого понятия, иначе мы будем похожи на плохих поваров, разрубающих мясо, не считаясь с расположением его природных частей (Phaedr. 265d1—3). Деление понятий должно производиться непрерывно и до его логического конца. Его можно назвать завершенным, когда достигнуто знание о неделимом далее на противоположные определения виде, сущности объекта (Phaedr. 277b, Polit. 287c).

Учение Платона о рассудке и разуме и двух диалектических путях познания легло в основу структурного членения «Органона» Аристотеля, который творчески переработал его в свете своих представлений о *развитии вещей*.

ГЛАВА ВТОРАЯ

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ КРИТИКА ИДЕИ БЛАГА ПЛАТОНА И ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ АРИСТОТЕЛЯ О РАЗВИТИИ

Логика Аристотеля является одновременно и продолжением его учения о бытии (онтологии) и инструментом отображения этого бытия в познании человека. Возникает вопрос, каким образом философские воззрения древнего мыслителя смогли натолкнуть его на создание системы логических средств познания вещей на основании их сущности.

Подобно элеатам и Платону, Аристотель считал предметом философии сущее как таковое (Met. IV, I, 1003a21—26; IV, 2,1005a13; XI, 3, 1060b31; XI, 4, 1061b6—10 и др.). Этим она отличается от частных наук, которые, как верно замечает Аристотель, изучают отдельные области бытия (Met. IV, I, 1003a23—32; VI, I, 1025b7—10; XI, I, 1059b16 и др.).

Однако, считая предметом исследования «первой философии» сущее как таковое, Стагирит существенно изменяет по сравнению с элеатами и Платоном взгляд на него, сближая свое понимание бытия с задачами объяснения и обоснования происходящих в чувственном мире изменений и развития. Идеи Платона, которые их автор рассматривал в качестве частей единой идеи блага, ничего не дают в этом отношении. «Дело в том,— замечает Аристотель,— что они не являются для этих вещей причиной какого-либо движения или изменения. А с другой стороны, они ничего не дают для познания всех остальных предметов (они ведь не составляют сущности таких предметов — иначе они были бы в них) и точно так же [они бесполезны] для их бытия, раз они не находятся в причастных к ним вещах» (Met. I, 9, 991a11—14. Ср. 992a24—29).

Неверно и то, пишет Стагирит, что благо может составлять где-либо сущность вещей. Не благо предшествует сущности вещей как некоторая идея блага, а наоборот, само оно является зависимым от сущности, составляет ее случайную акциденцию. Благо можно понимать двояко. «А именно,— пишет Аристотель в «Большой этике» [1], — под благом понимается либо то, что в каждом отдельном бытии является наилучшим, таковым же является то, что желательно ради

его собственной сущности,— либо под благом понимают то, чему все прочее должно быть причастным, и это есть идея блага» (Magn. mor. I, I, II82b7—10). Аристотель понимает благо в первом смысле, а Платон — во втором. Для Платона ничто не существует автономно, ради своей собственной сущности, а только в той связи, которая ведет к идее блага. «Я утверждаю,— пишет он,— что лекарства и разного рода орудия и вещества применяются ко всему ради определенного блага, каждое же определенное становление ради определенного бытия, все же становление в целом становится ради всего блага» (Phileb. 54bc). Аристотель возражает против такого понимания, указывая, что оно противоречит человеческой практике. Излечивая больного, врач не руководствуется мыслью, что здоровье, к которому он стремится, является также и благом. Не имеет в виду идею блага и строитель, когда он возводит дом. Деятельность обоих основана на знании существа дела (здоровья, дома). В этом смысле «указание цели не свойственно ни одной из частных наук или частной способности» (Magn. mor. II82a28—30).

Благо — омоним: в разных категориях оно имеет различное содержание, зависящее от существа дела, о котором идет речь. Поэтому о том, будет ли нечто благом или нет, во врачебном искусстве знает врач, а в искусстве управления — кормчий и т. д. (Magn. mor. II82a9—10).

Идея блага — слишком удаленное от конкретной сущности вещей понятие, чтобы, пользуясь им, можно было что-либо доказывать в частных науках. «Ибо принципы, которые полагаются в основу [доказательств], всегда должны принадлежать вещам в качестве специфически свойственных им начал (οἰκεῖα ἀρχαί). Ведь было бы странным, если [положение о том, что] душа бессмертна, кто-либо захотел использовать для доказательства того, что сумма углов треугольника равна двум прямым. Это был бы принцип, который совершенно не относится к делу... Подобным образом и об отдельном благе можно что-либо доказывать, не полагая при этом в основу идеи блага [как такового]» (Magn. mor.— II82a39—II83b7).

Аристотелевская критика идеи блага была одновременно критикой элейско-платоновских представлений о сущем как таковом, ибо, замечает философ, «о благе говорится так же многозначно, как и о сущем... и как о сущем нет единой науки, так нет ее и для блага [как такового]» (Eth. Eud. I, 8, 1217a25).

На первый взгляд, мы имеем здесь противоречие: с одной стороны, предметом философии признается сущее как

таковое, а с другой — отрицается наличие единой науки о нем.

Буржуазные историки философии пытаются решить его противоречие формальным образом: Аристотель де первоначально был платоником и придерживался понятия сущего как такового, а позднее, эволюционируя в своем мировоззрении, он начал отходить от него. Так, например, решает проблему В. Иегер.

На самом же деле Аристотель отказался не от понятия сущего как такового, а от того, чтобы понимать его в качестве неизменного и стоящего над вещами рода, идеи блага. Сущее как таковое,— согласно Аристотелю,— это бытие в возможности, субстрат, актуально же существуют и являются предметом изучения отдельных наук единичные вещи. Сущее, так же как и парные категории, а именно материя и форма, движущая причина и цель, случайность и необходимость и т. п.— общие понятия (сам Аристотель не называл их категориями), составляющие особый предмет исследования аристотелевской метафизики. Сущее как таковое не отбрасывается Аристотелем, а подчиняется им учению о так называемых четырех причинах, в которых описывается структура развития.

Принцип развития, высказанный Аристотелем в самом общем виде, образует центр его системы. На нем зиждется структурное и функциональное расчленение «Органона».

Стагирит разделяет идею своих предшественников о всеобщем изменении. «Здешние вещи, как мы видим,— пишет он,— изменяются и никогда не сохраняют те же самые черты» (Met. IX, 6, 1068a13—14). Поскольку же «всегда возникновение одной из двух сущностей является уничтожением другой, а ее уничтожение — возникновением другой» (De gen. et corr. I, 8, 319a20. Ср. Met. II, 2, 984b5), то изменение материальных вещей образует как бы кругооборот (De gen. et corr. I, 4, 331a8 и II, 10, 337b6).

Однако, связав понятие изменения с понятием сущности, Аристотель сделал значительный шаг вперед по сравнению со своими предшественниками, существенно приблизился к пониманию диалектики развития.

Древние учили только об абсолютном возникновении или уничтожении вещей непосредственно из материи, например, посредством перекомбинации частиц (атомов) (De gen. et corr., I, I, 314a7 и сл.), однако существует еще и не просто возникновение, но и качественное изменение (μεταβολή) (Phys. I, 3, 186a14). Оно является изменением того, что уже в известном смысле существует, т. е. является материальной сущ-

ностью, и оно не случайно, так как определяется природой этой сущности. «Аристотель,— пишет Е. Бобров,— пересоздает метафизическую систему Платона, вводит понятие, без которого существование наук было бы затруднительно, а именно понятие эволюции. С Гераклита уже знали, что все в мире находится в течении, движении, что в нем происходят различные перемены. У Аристотеля тоже «все течет», но это течение... природных вещей не случайно, а закономерно. Из данной вещи может получиться только то, что лежит в естестве... из желудя получается не ель и не береза, а только дуб» [2].

Видов изменения имеется столько же, сколько и категорий, в отношении которых возможно движение. «Когда изменение (μεταβολή) происходит в противоположное по количеству, мы имеем рост и убыль, когда по месту — перемещение, когда по свойству — качественное изменение, когда же ни одно из них... возникновение и уничтожение» (De gen. et corr. I, 4, 319b20—320a2). Ср. Met. XII, 2, 1069b8—12). Подобно тому, как сущность лежит в основе всех других категорий, так и всякое изменение представляет собою генезис сущности, состояние ее существования. В этом смысле «всякая сущность есть генезис» (Met. XII, 2, 1068b18) [3].

Составная (материальная) сущность образуется, по Аристотелю, с помощью четырех компонентов или причин: 1) субстрата или материальной причины (ὕλη, ὑποκείμενον, лат. causa materialis); 2) формальной причины (εἶδος, μορφή, τὸ τί ἦν εἶναι, лат. causa formalis); 3) движущей причины, источника и начала движения (τὸ κινοῦν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κίνησεως лат. causa moti); 4) целевой причины (τέλος, лат. causa finalis) (Met. V, 2, 1013a24—1013b3 и Phys. II, 3, 194b23 - 195a4). Свое учение о причинах Аристотель часто иллюстрирует на примерах деятельности ремесленника, например, скульптора. Так, по Аристотелю, медь составляет материальную причину статуи, ее внешний облик — формальную, деятельность скульптора по ее воплощению в меди — движущую, а его замысел, план — целевую.

Основываясь на этих примерах, Ганс Майер утверждал, что учение Аристотеля о причинах антропоморфно и представляет собою произвольный перенос на природу компонентов человеческой практики [4]. В действительности же человеческая деятельность служила Аристотелю в качестве парадигмы для определения моментов изменения, развития сущности. «Последняя материя и форма,— писал он,— одно и то же, первая в возможности, вторая в действительности, так что искать ли причину единства вещи [как таковой], или

причину единства между материей и формой — одно на другое очень похоже... Здесь нет никакой другой причины единства, кроме разве того, что оказывается вызывающим движение из состояния возможности в состояние действительности. А то, что не имеет материи, это все есть нечто единое по самому существу» (Met. VIII, 6, 1045b17—23. Ср. De part. an. II, 1, 640b35).

Учение Аристотеля о сущности и моментах его изменения было выработано в ожесточенной борьбе с учением об идеях Платона. Идеи, замечает Аристотель, не являются причиной движения или изменения материальных вещей, а будучи отделены от них, бесполезны для их познания (Met. I, 9, 991a11—14, ср. Met. XII, 5, 1080a2—5). Для Платона чувственно воспринимаемый мир — это область, в которой материальные вещи лишены всякой устойчивости и в связи с этим недоступны научному познанию. В нем, говорит Платон, все «возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» (Tim. 28a. Ср. Phileb. 15b). Материальные вещи изменчивы, а потому познаваемы только умопостигаемые идеи.

Чтобы реабилитировать чувственный изменяющийся мир, надо было слить в одно тождественное (подлинное бытие) и изменчивое («небытие» в особом древнегреческом смысле). Необходимо было осмыслить изменение и движение как внутренне противоречивый процесс, содержащий в себе и бытие и небытие. Платоники говорят, пишет Стагирит, «что движение есть разнородное, неравное и несущее; однако, ничему этому нет необходимости двигаться... и изменение в направлении к этому, так и от этого существует не в меньшей мере, чем от противоположного» (Phys. II, 2, 201b20—24). Возникновение и уничтожение касаются вещей, которые могут быть и не быть (De gen. et corr. II, 9, 335b4), и поэтому всякое изменение «находится посередине между бытием и небытием» (Met. II, 2, 994a27. Ср. De gen. an. II, 5, 741b22). Противоположные определения входят в «начала всех вещей» (Phys. I, 5, 186a26).

Эта противоречивость изменения находит свое обоснование во внутренней структуре «составных сущностей».

Уже материя есть некоторого рода сущность, а именно, «она есть сущность в возможности» (Met. VIII, I, 1042b10). «Когда нечто возникает,— пишет философ,— оно, по-видимому, прежде чем стать некоторой сущностью, оно должно быть в возможности, не будучи действительным. Из этой потенциальности исходит генезис и в нее он необходимым

образом возвращается при прехождении» (De gen. et corr. II, 2, 317b23—26).

Возможное же некоторым образом есть несущее, однако не в абсолютном смысле, а акцидентально, следовательно, оно равным образом включает в себя и сущее (Phys. I, 8, 191a17—27).

Возможное представляет собою нечто внутренне противоречивое, сочетание противоположных альтернатив развития (Met. VII, 15, 1039b30; VII, 7, 1032a20—22; Phys. I, 12, 288b4; De gen. et corr., II, 9, 335a32). Возможное, поскольку оно только возможно, исключается Аристотелем из сферы применения законов логики и объявляется предметом одного только мнения (Met. IX, 9, 1051b10—12; De interpr. 9, 19a39—19b4). Материя, будучи бытием в возможности, сама по себе не познаваема и мы знаем о ней, сравнивая по аналогии различные материальные вещи (Phys. I, 7, 191a8—12) [5].

Здесь мы вступаем в область аристотелевской гносеологии и логики. Исходя из бесспорного факта изменчивости вещей внешнего мира и стремясь сделать эти вещи, а тем самым и само изменение предметом познания, Аристотель разработал учение о сущности, о роли материи в ее образовании. Аристотель, не порывая полностью с идеализмом Платона, сделал шаг вперед к материализму. «Критика Аристотелем «идей» Платона есть критика идеализма *как идеализма вообще*: ибо откуда берутся понятия, абстракции, оттуда же идет и «закон» и «необходимость» etc [6].

Потенциальное состояние так относится к его завершению (энтелехии), как субстрат к ограничивающей его форме и как общее к особенному (Met. X, 8, 1058a23—24; VII, 12, 1086a5—8; IX, 8, 1050a2—15). Поэтому переход от первого ко второму, составляющий содержание развития, имеет форму диайрезиса, с той разницей, что делится не всеобщий род, называемый Платоном идеей блага, а сущее как таковое в смысле материи, чистой возможности [7].

У Аристотеля еще отсутствуют термин и точное определение развития, однако представление о нем образует суть его философии и логики [8].

Развитие, по Стагириту,— это процесс дифференциации общего, существующего только в возможности, процесс, сопровождающийся разведением в стороны, «развитием» скрытых в нем противоположностей. В основу его легло представление о диайрезисе, имевшееся фактически уже у досократиков (Анаксимандра, Демокрита) [9] и примененное в области диалектики понятий впервые Платоном. Предмет-

ные области различных разделов «Органона» отображают структуру познания соответственно различным фазам развития.

Первыми различиями и противоположностями сущего Аристотель называет *категории* (Met. X I, 3, 1061b14; X, 7, 67 1067b9—10; VII, 9, 1034b9—10; Top. IV, I, 120b36). Будучи предельно общими понятиями, они являются омонимами (объединяют в себе по аналогии самые различные по своей сущности вещи), познание не может успокоиться на них и идет к дальнейшему их разделению. Деление производится таким образом, что каждый раз ищется «видовое отличие видового отличия» (Met. VII, 12, 1038a10; ср. Meteorol. IV, 10, 338a10 и 10, 390b7; Hist. an. I, 1, 486b22). Оно продолжается, пока не будет найдено «наибольшее» или «завершенное отличие» и «вид» (De part. an. I, 3, 844b2; 643a19; Met. X, 4, 1055a5, 16 и X, 8, 1058a12—19). Платоновское «деление» Аристотель называет «бессильным силлогизмом».

Полученный вид, сложенный из всех различий и не допускающий дальнейшего разделения, Аристотель называл «неделимым» («атомарным») (Anal. post. II, 13, 96b16; 18, 99b7; Top. II, 2, 109b16; Met. VII, 8, 1034a8; II, 2, 994b21. De an. II, 3, 414b27 и др.), «определением и сущностью» (Met. VII, 12, 1038a19—20).

Называя «вторичную сущность» неделимым видом Аристотель хотел указать не только на способ ее образования, но и на ее *логические свойства*. В его логике «атомарный вид» играет такую же роль, как в онтологии Демокрита материальный атом. Если виду (вторичной сущности) присуще одно из двух противоположных определений, то это означает, что мы с необходимостью должны отвергнуть в качестве ее предиката другое определение (Anal. post. I, 4, 73b14—24). И наоборот, наличие противоречия в нашем мышлении является, согласно Аристотелю, признаком того, что мы имеем дело с явлением вещи, а не ее существом. Таким образом, «вторичная сущность» является у Аристотеля подлинным основанием всякого доказательства и науки.

Аналитическое познание рассматривает вещи в их завершенном, энтелехиальном состоянии (Anal. post. II, 12, 95a27—29), генезис же вещей — здесь Аристотель разделяет широко распространенные в древнегреческой философии представления — является предметом не науки, а мнения, отдельных искусств. Всякое искусство рассматривает вещи, которые могут существовать на разные лады, а потому быть объектом практического воздействия на них человека (Anal. post. II, 19, 100a8—9; Eth. Nic. VI, 3, 1139b39 и

4, 114010—13). Диалектика «Топики» Аристотеля представляет собою описание логической структуры познания опытных в искусстве людей и называется она не наукой, а искусством.

Однако в вещах главным является их сущность, все равно, существует ли она в качестве энтелехиальной осуществленности, или только в качестве субъекта развития. Естественно, что она представляет собою внутреннюю основу не только аналитических выводов, но и приближающегося к познанию существа объекта диалектического мнения. Познание на основе имеющегося знания сущности (аналитика), познание самой сущности (диалектика «Топики») образуют две основные части аристотелевского «Органона».

«Органон» Аристотеля, это — инструмент для познания истины. Истина же понимается философом как соответствие мыслей бытию. «Истинным,— пишет Аристотель,— является говорить, что существующее есть и несуществующего нет» (Met. III, 7, 1011b27. Ср. Rhet. 1, 7, 1364b9; Met. IX, 10, 1051b3—9; De interpr. 9, 19a32—35). Естественно спросить себя, чем же является бытие, представляющее собою мерило всего истинного. Как бы отвечая на этот вопрос, Аристотель начинает свое изложение логики и диалектики с проблемы бытия, познаваемого нами с помощью категорий. Во главе цикла логических работ, составляющих «Органон» Аристотеля, стоят его «Категории».

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О КАТЕГОРИЯХ. ПРОБЛЕМА ПОНЯТИЯ В ЛОГИКЕ АРИСТОТЕЛЯ

«Органон» начинается с небольшого трактата «Категории». Название ему дано самим Аристотелем. В нем содержится рассуждение о количестве значений каждого термина (Met. VII, I, 1028a 11. Ср. Soph. el 22, 178a5 и 179a9; Anal. pr. I, 37, 49a7; De gen. et corr. I, 4, 319a11). Таких значений Аристотель насчитал десять:

1) сущность οὐσία (лат. essentia),
2) качество ποιὸν (лат. qualitas),
3) количество ποσὸν (лат. quantitas),
4) отношение πρός τι (лат. relatio),
5) место ποῦ (лат. ubeitas),

6) время ποτὲ (лат. quandeitas),
7) положение κεῖσθαι (лат. situs),
8) обладание ἔχειν (лат. habitudo),
9) действие ποιεῖν (лат. actio),
10) страдание πασχεῖν (лат. passio) (Cat. 4, 1b25—27. Ср. Top. I, 9, 103b20—23)[1].

Вопрос о том, что такое категории, довольно сложен и до сих пор окончательно не решен. Когда Аристотель говорит о категориях как о значениях, он нигде точно не определяет, что же лежит в их основе: значения слов или значения самого бытия, в каком отношении находятся эти два основных аспекта их понимания. В «Категориях» под ними подразумевается нечто, «высказанное без всякой связи» (τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων), а соответственно этому не выражающее, как связное суждение, истину или ложь (см. там же, 2a4—10). Многие аристотелеведы понимают эту формулировку в том смысле, что категории — это общие значения слов, когда они рассматриваются нами вне связи их в суждении [2]. Наряду с этим в «Метафизике» о категориях говорится главным образом в онтологическом плане как о внутренних различиях бытия, свойствах сущности [3]. Многоплановость понимания категорий у Аристотеля доказывает, однако, не неопределенность этого понятия, а то, что в них выражен диалектически противоречивый переход от учения о бытии к логике.

Прежде всего категории — это *различия сущего как такового.*

Само по себе сущее не существует и не образует отделенного от вещей рода. «Бытие для каждой вещи,— пишет Аристотель,— не есть ее сущность, ибо сущее не есть род» (Anal. post. II, 7, 92a, 19). Актуально существуют единичные вещи, а сущее как таковое представляет собою общий субстрат для их возникновения и развития.

Развитие же понимается Аристотелем по схеме платоновского диайрезиса. К сущему как таковому присоединяются его внутренние различия, затем различия этих различий и т. д., пока не образуется неделимый на противоположности ближайший вид — «вторичная сущность». «Первые различия» (πρῶται διαφοραί) (Met. IX, 3, 1061a14) и «первые подразделения» (πρώτη διαιρέσεις) (Met. X, 7, 1057b9—10; Met. VII, 9, 1034b9; Top. IV, 1, 120b36 и 121a6) сущего суть категории. К ним, в конечном счете, сводятся все остальные различия и противоположности вещей. «Так как всякое сущее возводится к чему-нибудь одному общему [для всего], то и каждая из противоположностей будет возводиться к первым раз-

личиям и противоположностям сущего» (Met. XI, 3, 1061a10—13. Ср. Met. IV, 2, 1004a23—31). Все противоположности и различия содержат в себе нечто аналогичное, однако соответственно категориям их надо модифицировать и все они «должны быть иными в каждой категории» (Met. V, 10, 1018a38).

Итак, первая функция категорий — быть значениями сущего как такового. Будучи чистой возможностью вещей, началом всех начал, сущее само по себе неопределенно. С его содержанием мы все-таки знакомимся, сравнивая его различные значения, модифицированные в каждой отдельной категории. Многозначность слова «сущее» не доказывает его ложности. «О сущем, правда, говорится в различных значениях (с разных точек зрения), но при этом всегда в отношении к чему-то одному и к одной основной реальности (πρὸς ἕν καὶ μίαν τινα), так что здесь не одна только общность названия (ὀνονύμως)» (Met. IV, 2, 1003a 33—34). В «Топике» Аристотель обращает внимание на то, что многое бывает «многозначным не на основе омонимии, а другим способом» (Top. II, 3, 110b16—17). В таком, объективном смысле понятие о сущем как таковом многозначно. «О сущем говорится в различных значениях» — обычное у Аристотеля вступление к последующему анализу значений этого сущего, категорий (Met. VII, I, 1028a10—13 и 4, 1030b10—12, VI, 2, 1026a33—1026b1; XIV, 2, 1089a7—9; De an. III, 5, 410a13—17 и др.).

Как самые первые различия сущего, категории называются Аристотелем то «родами сущего» (γένη τῶν ὄντων) (De anim. II, 1, 412a6), то просто «родами» (De interpr. 8, 11a37; b5; Anal. post. II, 13, 96b19; De anim. I, 1, 402a23), то «категориями сущего (κατηγορίαι τοῦ ὄντος) (Phys. II, 1, 200b23; Met. V, 28, 1024b13; IX, 1, 1045b28; XI, 9, 1065b8 и XIV, 6, 1093b19; De gen. et corr. I, 3, 317b6).

Таким образом, многозначность слова «сущее» позволяет раскрыть его внутреннюю структуру в самых общих его определенностях, какими являются категории. «С другой стороны,— замечает Стагирит,— существование в себе приписывается всему тому, что обозначается через различные формы [категориального] высказывания: ибо на сколько ладов эти различные высказывания производятся, столькими путями они [здесь] указывают на бытие: А так как одно из высказываний обозначает суть бытия, другое — качество, некоторое — количество, иное — отношение, иное — действие и страдание, иные отвечают на вопрос — «где?», иные — на вопрос «когда?», то в соответствии с каждым из

этих родов высказываний то же самое значение имеет и бытие» (Met. V, 8, 1017a22—27). Онтологическая и семантическая стороны в аристотелевском учении о категориях оказываются тесно связанными друг с другом, взаимно друг друга доказывают.

Отсюда следует важный гносеологический вывод: исследовать какой-нибудь объект многосторонне — значит рассмотреть его под углом зрения всех категорий. Все вещи присущи бытию как таковому, а следовательно, содержат в себе нечто аналогичное. Благо, как и сущее, есть само по себе нечто неопределенное, в разных категориях различное, однако во всех его модификациях имеется нечто общее, аналогичное (Eth. Nic. I, 4, 1096a19—29. Ср. Top. I, 1, 5, 107a3—12). Общие начала природных вещей, как форма, лишенность и материя, познаются нами с помощью аналогии. «Однако,— пишет Аристотель,— каждое из этих начал иное в каждом отдельном роде» (Met. XII, 4, 1070b19—20. Ср. Met. XII, 5, 1071a33—35 и IX, 6, 1048a25—1048b6). Критикуя пифагорейцев, которые слишком прямолинейно подчиняли качественные отношения вещей количественным, Аристотель вместе с тем отмечает, что известное соответствие здесь все же имеется. «В каждой категории сущего имеется нечто аналогичное — что у линии прямое, то у плоскости равное, а у числа — нечетное и в области цвета — белое» (Met. XIV, 6, 1093b18—21). Как количеству соответствует равное, так качеству — подобное (De gen. et corr. I, 6, 333a26).

Особенно плодотворным метод аналогии был в биологии. Отмечая сходство животных, принадлежащих к самым отдаленным друг от друга классам, Аристотель приблизился к введению в биологию сравнительного метода. О различных родах животных можно рассуждать как об одном животном, поскольку они принадлежат к одной и той же категории (De part. an. I, 1, 639a23—639b5).

Вместе с тем, применяя категории, мы можем подразделять мыслимые объекты на классы. Поскольку в категориях, как замечает Г. Бонитц, «исчерпывается содержание нашего мышления», любой объект мысли можно подвести под одну из категорий или представить в виде некоторого сращения нескольких из них.

Категории — «определенности сущего» (Met. VII, 3, 1029a21) и подведение под них объектов означает начало первого, приближенного их определения. Дефиниция любого объекта имеет своим содержанием различия, получаемые нами в результате диайрезиса бытия, начиная с его первых различий (категорий) и кончая различиями неделимого более

вида («вторичной сущностью») (Anal. post. II, 13, 96b15—16). Естественно, что, ставя вопрос о душе, Аристотель прежде всего спрашивает, к какой из категорий следует ее отнести (De anim. I, 1, 402a22—25). Таким же вопросом он интересуется в «Этике», когда исследует понятие добродетели (Eth. Nic. II, 4, 1105b19). В случаях, когда подведение понятия только под одну категорию оказывается невозможным, система категорий оказывается средством разбиения рассматриваемого понятия на его виды в различных категориях, т. е. она выступает классифицирующим принципом. Примером этому могут служить аристотелевские классификации благ (Eth. Nic. I, 4, 1096a19—29) и видов изменения (Phys. V, 1, 225b5—9; De gen. et corr. I, 4, 319a30—320a2; Met. XII, 2, 1069b9—14). В «Политике» Аристотель подразделяет все элементы, слагающие государство, на качественные (свобода, богатство, образованность, благородство рождения) и количественные (множество населения, протяженность территории) (Pol. IV, 12, 1296b17).

Наряду с этим подведение слов под разные категории позволяет вскрыть их омонимию и выявить основанные на ней софизмы (Soph. el. 22, 178a34; Top. IV, 1, 120b36).

Понимая категории в качестве первых различий бытия, первопринципов, Аристотель отказывался от всякой попытки свести их друг к другу или к чему-то одному [4]. Категории не выводимы из чего-то единого (Top. II, 2, 109b4—6), они не сводимы друг к другу (Met. V, 28, 1024b15—16 и XII, 4, 1070b1—2). Между ними вообще нет никакой общности (De anim. I, 5, 410b13—18). Сводимость первоначал, например, материи и формы друг к другу противоречит их понятию (Met. V, 28, 1004b9; VI, 9, 1065b8; De anim. I, 5, 410b13; Eth. Nic. I, 4, 1096a19, 23 и Phys. II, 1, 200b34).

Второе основное значение категорий — быть *определенностями сущности*, ее акциденциями. Сущее как таковое представляет собою чистую возможность всех вещей, действительность же состоит из множества отдельных вещей, «первичных сущностей» (Met. V, 4, 1014b35—37). «Если бы не существовало первичных сущностей,— пишет Аристотель,— то не могло бы существовать и ничего другого» (Cat. 5, 2b5—6).

Высокая оценка мира единичных вещей вызвана у Аристотеля не столько его эмпирическими позициями, сколько тем, что он рассматривает вещи в качестве формы, в которой существует в актуализированном виде сущее как таковое. Онтология (учение о сущем как таковом) становится *усиологией* (учением о сущности).

Перед Аристотелем стояла трудная задача: показать каким образом такие определенности первого диайрезиса сущего как категории являются одновременно тем, что может быть высказано о сущности в качестве ее свойств и (если принять во внимание логический аспект этого отношения) ее предикатов. О. Апельт сформулировал эту задачу так: сущность, составляя $^1/_{10}$ часть сущего, его категорий, должна в то же время служить основой для всего прочего бытия и прочих категорий [5]. Аристотель решает эту проблему, объединяя казалось бы несовместимые друг с другом трактовки категорий в едином русле своего учения о развитии.

Сущность является «завершением развития» (τῆς γενέσεως τέλος) (De gen. an. I, 3, 736b4) и в качестве такового содержит в себе снятыми все прочие различия, а следовательно, также и категории бытия, которые, таким образом, все высказываются о ней как о своем подлежащем. В этом смысле «сущность или суть бытия ... является последней, неделимой далее категорией» (Anal. post. II, 13, 96b12—13). Представляя собою синтез всех прочих различий (категорий), «она проступает (ἐμφαίνεται) в каждой подобной категории» (Met. VII, 1, 1028b28—29). «Теперь,— пишет Стагирит, окончив рассуждения о сущности,— сказано о том, что является первично сущим (τοῦ πρώτως ὄντος) и в отношение к чему ставятся все другие категории сущего (κατηγορίαι τοῦ ὄντος), а именно — о сущности. Ибо все прочее называется сущим через понятие сущности, [все равно], говорится ли о количестве, качестве или о чем-либо другом, в каждом из них должно содержаться понятие сущности» (Met. IX, 1, 1045b 27—31). И, напротив, высказываясь о сущности, категории раскрывают свойства вещи, тождественные с ее бытием, принадлежащие ей самой по себе. «С другой стороны,— пишет Аристотель,— существование в себе (καθ' αὑτα) приписывается всему тому, что обозначается через различные формы [категориального] высказывания (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), ибо на сколько ладов эти различные высказывания производятся, столькими способами они [здесь] указывают на бытие» (Met. V, 7, 1017a22—27). Категории, таким образом, служат для связи между сущим как таковым и самостоятельным существованием каждой вещи в качестве сущности, между возможностью бытия и актуальной формой его существования. Благодаря сущности категории становятся определенностями чего-то существующего налицо, эмпирически. «Ибо ни одна из других категорий не существует в отдельности (χωριστόν), кроме сущности: все они высказываются о подлежащем «сущность» (Phys. I, 2, 185a31—32). Мир, как он

представляется для чувств, есть множество таких сущностей, а все категории кажутся их простыми предикатами, хотя в действительности он образует систему, целое. «И если совокупность бытия (τὸ πᾶν) берется как некоторое целое, в таком случае сущность есть первичная часть (πρῶτον μέρος) [этого целого]; а если для бытия принимается последовательный ряд, то и тогда на первом месте [стоит] сущность, потом [идет] качество, потом — количество» (Met. XII, 1, 1069a19—21). Вообще говоря, «все категории позже сущности» (Met. XIV, 1, 1088b4).

Термин «сущность» буквально означает осуществленное бытие, бытие, которое «стало быть чем-то» (τὸ τί ἦν εἶναι). А. В. Кубицкий обычно переводит это слово с помощью выражения «суть бытия», а А. Ф. Лосев — с помощью местоименного существительного «чтойность» [6]. Однако, выражение «то, чем стало бытие» является наиболее точным и хорошо передает связь аристотелевского понимания сущности с диайрезисом бытия, превращенную форму которого она представляет.

Аналогичный смысл имеет также слово οὐσία (сущность). Оно возникло из глагола «есть» εἶναι через посредство корня ἐσ = (ἐσμι). Платон в «Кратиле» (401c) указывает на существование древней формы ἐσία. У Гомера οὐσία означает нажитое имущество, приобретенное состояние. Аристотель также пользуется этим словом для обозначения фамильного имущества (Pol. IV, 4, 1290b16 и II, 7, 1266b11).

Философское значение слова «сущность» возникло в тесной связи с его этимологическим и этическим смыслом. Как собственность обеспечивает, по мнению Аристотеля, личную свободу и независимость владеющих ею гражданам, так сущность выражает устойчивость вещей и способность их к самостоятельному существованию. «Способность к самостоятельному существованию в качестве вот такого определенного предмета считается главным образом отличительным свойством сущности» (Met. VII, 9, 1029a27—28. Ср. Met. XI, 2, 1060b2 и XII, 5, 1070b36—37).

Таким образом, сущность — это закон развития, определяющий данный предмет как отдельную самостоятельно существующую вещь.

Наконец, наряду с онтологическим и сущностным аспектами понимания категорий допустима также их *логическая трактовка*. Все прочие категории высказываются о сущности в качестве ее акциденции, почему о категориях можно говорить как об общих типах предикатов в суждениях.

Аристотель не раз называет категории высказываниями о сущности, ее предикатами (τὰ κατηγορούμενα) (Met. IV, 4, 1007a35; VI, 4, 1028a3; VII, 4, 1030a20; Top. II, 2, 109b5; Anal. pr. I, 28, 44a34; I, 22. 41a4—12; I, 22, 84a1; II, 13, 96b12), именует их «схемами категориальных высказываний» (Phys. V, 4, 227b5; Met. V, 7, 1017a23; V, 28, 1024b13; VI, 2, 1026a36; IX, 10, 1051a31; X, 3, 1054b29). Категории — это вообще все то, что может быть сказано о вещи, поскольку она есть и рассматривается в качестве самостоятельного бытия, т. е. в качестве сущности. Система категорий в целом, пишет К. Прантль, дает нам знание о том, что «сущность (οὐσία) определена пространственно-временным образом (ποῦ, ποτέ), обнаруживает качественную определенность (ποιόν) в мире исчислимого и измеримого (ποσόν) и, находясь среди многих сущих, взаимодействует с ними в своих качествах (ποιεῖν, πάσχειν, πρός τι)» [7].

Понимание категорий в качестве самых общих предикатов, раскрывающих суть бытия каждой вещи, образует своего рода пропедевтику к теории суждений. В суждении подлинным субъектом является то, о чем нечто сказывается (τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται), предикатом же служит то, что о нем сказывается (τὸ ὃ κατηγορεῖται). О. Апельт был в известной мере прав, когда он рассматривал категории как различные значения, принимаемые копулой суждений. Его ошибка состоит в том, что он отрывал эту копулу от аристотелевской онтологии, а категории — от их онтологического содержания. Иногда Аристотель называет категории «падежами». Такое название кажется странным и расходящимся с их онтологической интерпретацией.

Мы привыкли с термином «падеж» связывать одно только грамматическое значение. В этом плане употребляет его и Аристотель, когда говорит, например, об образовании падежей глаголов в зависимости от их времен (De interpr. 5, 17a10; Top. VI, 10, 148a10). Вообще же он пользуется этим термином в более широком смысле для выражения всякой модификации не только грамматического характера. Категории у Аристотеля — это акциденции сущности, являющейся, как правило, субъектом суждений и стоящей в именительном падеже (Anal. pr. I, 36, 49a1—5). Напротив, категории, выступая в роли предикатов, могут стоять в других грамматических падежах и эта форма их выражения указывает на несамостоятельность их существования. Пользуясь древнегреческой терминологией, мы можем выразить отношение сущности и прочих категорий как отношение подлинно сущего (τὸ ὄν) к «не-сущему» (μὴ ὄν).

В таком онтологическом контексте Стагирит называет категории падежами. «Ведь о небытии,— пишет он,— речь может быть в различных смыслах, раз это имеет место по отношению к бытию, и не быть человеком — это значит не быть вот этой вещью (τοδι), не быть прямым — не быть вот таким-то по качеству (τοιονδί), не быть трехлоктевым — не быть таким-то по количеству (τοσονδί). Так вот, из [соединения] такого бытия и небытия получается множественность вещей» (Met. XIV, 2, 1089a16—19). Приведенные в скобках греческие слова соответствуют категориям сущности, качества и количества. Немного ниже (1089a27) Аристотель называет эти значения небытия «падежами» (πτώσεις). В «Евдемовой этике» говорится о том, что благо означает различное в различных падежах: в категории сущности оно является разумом, в категории качества справедливостью и т. д. (Eth. Eud. I, 8, 1217b29—30).

Таким образом, название «падежи», данное категориям Аристотелем, не доказывает их грамматического происхождения. А. Тренделенбург ошибался, утверждая, что «различие категорий соответствует различию падежей» [8]. Положение Тренделенбурга следует перевернуть. Различие между падежами отображает различие в самом бытии: между сущностью и акциденцией, между особыми видами акциденций. Только в стоической грамматике термин «падеж» приобрел то узкое значение, которое он имеет и теперь. Как сообщает Диоген Лаэртский, стоик Хризипп написал книгу «О пяти падежах», в которой элементом падежей назвал глагол (D. L. VII, 58).

Вопрос о происхождении философского термина «категория» весьма сложен.

Слово κατηγορία буквально означает «обвинение, осуждение». В таком значении оно встречается в диалогах Платона (Apol. 19a, Theaet. 167a1, Rep. VI, 531b, Phaedr. 267a и 272e, Alc. I, 105a) и в сочинениях Аристотеля. Оратор, пишет Стагирит, в судебных речах должен «обвинять или оправдывать кого-либо» (τὰ μὲν κατηγορία, τὸ δ' ἀπολογία) (Rhet I, 3, 1358b10—11), соответственно этому в «Риторике к Александру» рассматриваются «виды обвинения» (5, 1426b25—27). Обвинять кого-нибудь — это значит разоблачать его, свидетельствовать о внутренней сущности его поступков. Возможно, что по этой причине технический термин судопроизводства был перенесен Аристотелем в область онтологии и логики для раскрытия свойств бытия и сущности. Слово κατηγορεῖν в его первоначальном значении означает не просто «высказывать что-либо», а свидетельство о внутренней

сущности, утвердительное заявление (Anal. pr. I, 2, 25a7; 26a18; II, 6, 58b15 и II, 24, 47b6).

Учение о категориях Аристотель строил не на пустом месте. Определенный подход к нему имеется уже у пифагорейцев, установивших таблицу самых общих противоположностей бытия (Met. I, 1, 986a30—986b8), у элеатов, которые провели различие между такими общими понятиями, как бытие и небытие, подобное и неподобное, ограниченное и неограниченное, бесконечное и конечное, делимое и неделимое. Софист Горгий ставил вопрос о становлении бытия, о соотношении единого и многого. Одним из импульсов к разработке учения о категориях могла стать потребность решить софизмы типа: «белизна — цвет, а Сократ бел, следовательно, он — цвет». «Здесь,— замечает А. Тренделенбург,— были выработаны общие понятия, чтобы с их помощью исследовать вещи. Однако только в очень неопределенном смысле мы можем назвать их категориями» [9].

Платон в «Теэтете» указывает на такие понятия, как бытие и небытие, подобное и неподобное, единство, различие, четное и нечетное (185 c), а в «Софисте» — на бытие, тождественное, различное, покой и движение (254 c). Это еще не категории, но их трактовка Платоном в какой-то мере приближается к аристотелевскому пониманию. По мнению Платона, самые общие понятия или идеи «совершенно отделены друг от друга» (Soph. 253e) и не взаимодействуют, как это имеет место для вещей и идей низшего ранга. «Само движение совершенно остановилось бы, а с другой стороны, покой бы задвигался, если бы они пришли в соприкосновение друг с другом» (Soph. 252a). И, наоборот, отдельные вещи и их понятия допускают «смешение» (связь) друг с другом и это служит объективной основой для образования суждений и умозаключений. Когда Аристотель говорит о категориях, как о том, что высказывается без всякой связи (ἄνευ συμπλοκῆς) (Cat. 4, 1b25), он имеет в виду не понятия, на которые разлагается суждение, а роды бытия, образующие онтологическую предпосылку для всякого суждения. Сами же по себе они не «смешиваются», являются «чистыми понятиями». Ведь, можно сказать, «Сократ бел», однако нельзя, обобщая это суждение, говорить о том, что сущность является качеством.

Ряд ученых, как В. Розе, А. Герке, Д. Росс и, отчасти, П. Гольке, пытались доказать, что аристотелевское учение о категориях было подготовлено и развито уже в стенах Академии Платона. Тем не менее другими учеными (Г. Бонитц, О. Апельт, Г. Майер) оно признается специфически

аристотелевским, вытекающим из всей его философской системы [10]. Основой аристотелевского учения о категориях стало представление о том, что бытие как таковое не образует рода отдельно от вещей и является чистой возможностью, получающей свое развитие в понятии сущности. Создав учение о сущности, Аристотель смог правильно и до конца понять смысл и значение категорий, их онтологическое содержание и гносеологические функции. Платон же этого сделать не смог.

Спорным остается вопрос о составе аристотелевской таблицы категорий. Не ясно, почему число категорий было ограничено Аристотелем десятью общими понятиями, почему он назвал категориями именно эти десять понятий, а не какие-нибудь другие.

Рассматривая в «Аналитиках» категории в качестве самых общих предикатов, которые могут быть высказаны об объекте, Аристотель отмечает, что число их не может быть бесконечным ни по направлению снизу вверх (к более общим понятиям), ни по направлению сверху вниз. В противном случае познание уходило бы в дурную бесконечность и не могло бы быть завершенным. Между тем всякая доказывающая наука, «аподейктика», строится на предположении возможности иметь такое познание (Anal. post. I, 22, 88b13—17) [11].

По подсчетам О. Апельта, в полном или неполном списке категории упоминаются в сочинениях Аристотеля всего 64 раза. Все десять категорий — только два раза (Cat. 4, 1b25—27; Top. I, 9, 109b21—23), восемь и семь категорий — по три раза (Phys. V, 1, 225b5—9, Met. V, 7, 1017a24—27; Anal. post. I, 22, 83a20—26 и 83b16—17, Met. XI, 12, 1068a8—10; Eth. Nic. I, 4, 1096b24—29), шесть категорий — один раз (Phys. I, 7, 190a34—36), пять категорий — девять раз (например, Soph. el. 22, 178a7, Rhet. II, 7, 1385), четыре категории — одиннадцать раз, три категории — тридцать раз и, наконец, две категории — пять раз [12].

Во всех случаях речь идет об одних и тех же категориях, исключение составляют два места, а именно Met. VII, 4, 1029b24—25 и Eth. Eud. I, 1217b27—29, в которых среди прочих категорий неожиданно упоминается и движение, хотя в других местах, разделяя, например, движение на его виды, Аристотель принципиально отделяет его от категорий и считает его проходящим сквозь их ряд (Phys. V, 1, 225b5—9). Возможно, что здесь просто неточность (допущенная Аристотелем или переписчиками его сочинений), но возможно и то, что слово «движение» здесь служит простым сокращением для категорий действия и страдания, а слово

«покой» — собирательным именем для категорий обладание и положение [13].

В подлинности «Категорий» впервые усомнились Андроник Родосский и Порфирий Финикийский, а в новое время К. Прантль. Однако большинство античных комментаторов считало это сочинение подлинно аристотелевским.

Оспаривая авторство Аристотеля, К. Прантль предположил, что она написана одним из поздних перипатетиков, хотя повод к ее написанию могли дать стоики, так как в трактате изложено сходное со стоическим понимание природы отношений, что предполагало знакомство автора со стоическим учением о категориях. Эти взгляды Прантля встретили сочувственное отношение со стороны В. Розе в его книге о порядке работ Аристотеля и Г. Майера. Мнение К. Прантля было подвергнуто резкой критике Э. Целлером, который показал, что «стоическое» выражение πρός τί πως ἔχειν встречается также в других, бесспорно аристотелевских работах (Top. VI, 4, 142a29, 8, 146b4; Phys. VII, 3, 247a2, b36; Eth. Nic. I, 12, 1101b13).

О подлинности «Категорий» косвенно свидетельствует также и то, что Аристотель нередко ссылается на это сочинение (Eth. Eud. I, 8, 1217b27, Soph. el. 4, 166b14, 178a5). Правда, он называет его по-разному: «Десять категорий», «О категориях», «О десяти родах».

Вопрос о составе категорий представляет собою одну из труднейших проблем аристотелевской философии и логики. Чем руководствовался Стагирит, когда из числа общих понятий отобрал ровно десять категорий и в чем состоял критерий отбора именно этих, а не других понятий? Чем объяснить то, что Аристотель не включил в свой список категорий такие общие понятия, как материя, возможность, форма, общее, единичное, необходимость, случайность и т. п.? В сочинениях Аристотеля нет прямого ответа на эти и подобные вопросы.

Перейдем к анализу важнейших аристотелевских категорий.

Сущность — это самая последняя в диайрезисе бытия и вместе с тем наиболее сложная категория, ею, как неделимой далее единицей, заканчивается разделение сущего на виды. Сущее как таковое — одна только возможность, действительность же представляет собою совокупность единичных вещей, «первичных сущностей» (Met. V, 4, 1014b35—37 и 1014a4—6). Каждая из таких сущностей представляет собою «нечто единое и эту вот вещь» (Met. VII, 12, 1037b26—27), знакомую нам из чувственного восприятия.

Однако Аристотель был не просто эмпириком, а, по характеристике В. И. Ленина, мыслящим эмпириком. Атомарность чувственных вещей не исключает их внутренней диалектической противоречивости, благодаря которой они составляют моменты всеобщего развития. Каждая из таких вещей не есть нечто, раз навсегда данное, как, например, математическая точка, «она, напротив, каждый раз дается как осуществленность и некоторая естественная реальность» (Met. VII, 7, 1044a—79), т. е. представляет собою результат предшествующего развития и одновременно начало для последующего. Результат развития называется Аристотелем формой или «вторичной сущностью», а возможность для дальнейшего развития содержится в материи. «Природою в первом и основном смысле является сущность — а именно сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе как таковых, ибо материя обозначается как природа [вещи] вследствие того, что она способна определяться через эту [формальную] сущность, а возникновение разного рода и произрастание [именуются природными], так как они представляют собою движения, исходящие от этой сущности» (Met. V, 4, 1015a12—17).

Таким образом, первичная сущность, это — «сложная сущность (ἡ σύνοδος οὐσία), составленная из формы и материи» (Met. VII, 11, 1037a29—30), которые поэтому также в известной мере являются сущностями (Met. VIII, 1, 1042a24—30). Благодаря «первичной сущности» актуально существует все остальное и она есть первое и по понятию, и по познанию и по времени (Met. VII, 1, 1028a32—1028b4). По времени, поскольку всякое изменение касается прежде всего сущности, а потом уже ее видов и родов (De gen. an. IV, 3, 767b32—35). По понятию, поскольку в понятие чего-бы то ни было составной частью входит знание сущности, все равно идет ли речь о познании самой сущности или той или иной категории. Всей полнотой реальности обладает только «первичная сущность» и поэтому «ничто, существующее всеобщим образом, не есть сущность» (Met. VII, 13, 1038b35. Ср. Met. VII, 16, 1041a3—4 и VIII, 1, 1042a21—22).

Последнее утверждение не следует, однако, понимать, как это делают историки философии, следующие за В. Иегером, в том смысле, будто в конце своей жизни Аристотель стал принципиальным эмпириком и отказался от признания объективности общего, от «вторичных сущностей». Общее существует у Аристотеля реально, однако оно не отделено, как думал Платон, от единичного и существует через него. Аристотель сводит абстрактно общее к единичному, чтобы затем

вместе с ним поднять его на высоту общего процесса развития, понять отношение индивидуального и общего в свете универсального изменения и генезиса вещей.

Если бы в самих вещах не существовало общего, они не были бы познаваемы, ибо наука направлена на общее (Met. III, 6, 1003a13—15). Руководствуясь этими соображениями, пишет Аристотель, новые философы в отличие от прежних признали общие сущности в большей степени сущностями, чем единичные, «ибо они разбирают вопрос под углом зрения понятия» (Met. XII, 7, 1069a28). Такие общие сущности он называет «вторичными сущностями». Вторичные сущности — это абстрактные определенности вещей, ближайшие к ним роды и виды. «Вторичными сущностями называются те, в которых, как в видах, заключены сущности, называемые [так] в первую очередь, как эти виды, так и объемлющие их роды, например, определенному человеку в качестве вида присуще быть человеком, родом для этого вида является живое существо» (Cat. 5, 2a14—17). Вид при этом в большей мере является сущностью, чем род, так как он ближе к первичной сущности (Cat. 2b7—8).

Термин «вторичная сущность» (δεύτερα οὐσία) встречается у Аристотеля только в книге о категориях, однако понятие о ней, правда, под именем вида или формы, в его философии играет чрезвычайно большую роль. «Сущность, это — форма, находящаяся в другом (τὸ εἶδος τὸ ἐνόν) так, что составная сущность получается из этой формы и материи» (Met. VII, 1, 1037a29—30). В курносом носе, например, сущностью является форма этого носа, его вогнутость. «А человек, конь и другие подобные обозначения, относящиеся к отдельным вещам, но имеющие общий характер, это — не сущности, а некоторое целое из этого вот понятия и этой вот материи, взятых в обобщенном виде» (Met. VII, 10, 1035b27—30). В отличие от Платона Аристотель считал роды и виды не существующими отдельно от их материи, от материальных вещей и даже называл «вторичную сущность» материальной сущностью (οὐσία ὑλική) (Met. IX, 7, 1049a36).

Однако представление о вещах, как механически составленных из материи и формы, игнорирует их единство, а саму форму сводит на уровень одной из составных их частей, т. е. превращает ее в материальный компонент чего-то сложного и лишенного целостности (Met. VII, 3, 1043b11—13). Аристотель пытается решить проблему единства вещей на основе своих представлений о развитии.

Материя и форма, это в чем-то одно и то же, однако в первом случае имеется в виду возможность вещи, а во втором —

ее действительность, «так что искать ли причину единой вещи [как таковой], или причину единства между материей и формой,— одно на другое [очень] похоже», таковым единством является «движение из состояния возможности в состояние действительности» (Met. VIII, 5, 1045b19—22). Решающую же роль в развитии играет форма, являющаяся, по мнению Аристотеля, его источником и целью. В конечном счете, рассуждает философ, все «то, что сказывается о материи, есть сама осуществляемая в действительности форма» (Met. VIII, 2, 1043a5—6). Таким образом, по времени первым является материя, а по понятию (τῷ λόγῳ) — общая сущность и нематериальная форма каждого предмета (De part. an. II, 1, 646a35—646b2).

Позиция Аристотеля в этом вопросе является сугубо идеалистической. Здесь мы имеем типичный пример того, что В. И. Ленин называл скачком от общего в природе к душе, от объективного к субъективному, от материализма к идеализму [14]. Много столетий позже подобными аргументами в защиту идеализма воспользовался также и Гегель, который считал, что явления природы мы познаем с помощью родов и видов («форм» у Аристотеля), а они идеальны, следовательно, сущностями природных явлений являются нематериальные понятия. Источник таких взглядов следует искать в идеалистическом истолковании материи в качестве пассивного приемника внешних по отношению к ней форм, одной лишь чистой возможности вещей. Свойства материальных вещей мы действительно познаем с помощью родов и видов, однако было бы наивным думать, что эти свойства могут быть полностью сведены и поняты через их видо-родовые определенности.

Категория *количества* (τὸ ποσόν) анализируется Аристотелем главным образом в двух местах: в «Метафизике» (V, 13) и в «Категориях» (гл. 6). В обоих местах оно рассматривается не in abstracto, а в его основных видах.

В категории количества получила свое отображение способность объектов к диайрезису, поскольку они делимы и могут быть представлены в виде некоторой множественности. Если мы, рассматривая результат диайрезиса, абстрагируемся от качественной определенности членов деления и берем каждый из них просто как некоторое нечто, то мы получаем количество. «Количеством,— пишет Аристотель,— называется то, что может быть разделено на составные части, каждая из которых, будет ли их две или несколько, являются чем-то одним и данным по природе как нечто (ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκε εἶναι)» (Met. V, 13, 1020a7—8).

Началом диайрезиса является единый род или единая вещь, а принцип количества — это единство, рассматриваемое в отвлечении от качественной определенности делимых объектов, т. е. неопределенная единица. Из единиц складывается множество, число. «У единиц,— пишет Стагирит,— [вообще] не может быть никакого свойства: ведь и для числа они (платоники. —*Р. Л.*) принимают, что количество идет у них после качества» (Met. XIII, 8, 1083a9—11). Иначе говоря, количество предшествует качеству только по времени, субстанциальной же его основой служит единство качественно определенных вещей, родов или их частей. Сущность, которая является качественно определенным целым, а следовательно, и единицей, математиком рассматривается постольку, поскольку она есть единое, а именно некоторое «одно» (Met. XIII, 3, 1078a23—26), а не потому, что она есть единая сущность и нечто качественно определенное в себе. Количество, таким образом, отображает «неопределенную природу» вещей (Met. XI, 6, 1063a28), их способность к единству и внутреннему разделению [15].

Едва ли можно, однако, согласиться с мнением А. Тренделенбурга: «как из материи субстанции возникает количество, так из формы качество» [16]. У Аристотеля достаточно определенно выражена мысль о том, что «качество и количество являются едиными скорее по виду, чем по материи» (De cael. IV, 4, 312a14—15). Неопределенность количества — это определенность качества, рассматриваемого с точки зрения его отрицания. Как целостность вещи определена ее сущностью, так количество — качеством. Ведь сущности в первую очередь присуще быть «неделимой и единой по числу» (Cat. 5, 3b12).

Всякое количество образуется с помощью меры, а она определяется некоторыми свойствами сущности. «Быть единым обозначает — «быть неделимым», поскольку это — данное бытие, как такое, способное существовать отдельно — либо в пространстве, либо в своей формальной природе, либо в мысли... а в наиболее точном выражении — быть исходною мерою для каждого рода и главным образом — для количества ... Мера есть то, чем познается количество, а количество как количество познается или единым или числом, а всякое число [со своей стороны] — единым» (Met. X, 1, 1052b15—21).

Как определенность сущности, которая пребывает среди своих состояний, образуя их единую и неизменную основу, количество само по себе не изменяется. Чистое количество не изменяется таким образом, чтобы единица, например,

внутренним образом стала бы числом шесть. Всякое число образуется путем внешнего присоединения одной единицы к другой, а к ним — третьей и т. д., а число шесть, это — единица, взятая шесть раз (Met. V, 14, 1020b7—8). Этим способом образуется всякое чистое или дискретное количество, число. Иначе обстоит дело, когда количество рассматривается вместе с его носителем, образующим как бы материю для числа. Двоица не породит троицы, а два человека третьего могут сделать. «Количество как таковое не возникает, возникает не количество [как таковое], а количество дерева или животного» (De gen. et corr. I, 5, 322a16—17. Ср. Met. VII, 9, 1034b15—16).

Количество, взятое вместе с его материей, есть *величина*. Материальностью величин обусловливается единство дискретности и непрерывности количеств.

В «Категориях» Аристотель различает количества дискретные (διαρισμένον) и непрерывные (συνεχές), а также количества, части которых занимают определенное положение (θέσις) в пространстве, и количества, части которых не имеют такого положения. Особую группу образуют количества, расположенные во временном порядке (ταξις) (Cat. 6, 4b20—22 и 5a29—30). К первым принадлежит множество, исчислимое с помощью чисел, ко вторым — геометрические величины, к третьим и четвертым — величины, расположенные в пространстве или упорядоченные во времени.

Дискретное количество, непосредственно основывающееся на понятии сущности, Аристотель ставит выше, чем непрерывные величины, а арифметику — выше геометрии (Anal. post. I, 27, 87a35—37; ср. Met. XIII, 3, 1078a9—11). Примером дискретного количества может быть число или речь, ибо в них каждая единица и каждый слог «стоит раздельно — сам по себе» (Cat. 6, 4b35), а у числа, например, «нельзя найти общую границу его частей» (Cat. 4b25—26). Поскольку единицы получаются нами в результате до конца проведенного разделения (общего понятия, речевых выражений и т. п.), т. е. разделения вплоть до неделимых более индивидов, частей, дискретное количество может быть названо «завершенным» (τέλειον) (Phys. III, 1, 201a6. Ср. Met. XI, 9, 1065b12).

Иной характер имеет непрерывное количество, части которого не разделены до конца и поэтому еще соприкасаются друг с другом, т. е. непрерывны (Met. V, 13, 1020a8—12). Непрерывным называется количество, части которого всегда имеют «общую границу, у которой соприкасаются его части» (Cat. 6, 4b25—26). Количество в смысле величины является

«незавершенным» (ατελες), а это означает, что оно делимо до бесконечности.

Непрерывное количество или величина (μέγεθος), когда она имеет положение в пространстве или выражает порядок событий во времени, является количеством только по совпадению (κατὰ συμβεβηκός) (Cat. 6, 5a38—5b4). Такому количеству не самому по себе, а в зависимости от материального субстрата, его качественной основы свойственно принимать противоположные определения, а вместе — изменяться. «Однако,— замечает Аристотель,— все это не есть количество, но скорее принадлежит к отношениям: в самом деле, нечто не называется большим или малым само по себе, но лишь поскольку оно сопоставляется с другим» (Cat. 6,5b15—17). Таким образом количество в его связи с качеством становится отношением, поскольку в этом случае «мы имеем дело с некоторыми состояниями и свойствами (πάθη καὶ ἕξεις) подобной (количественно определенной) сущности —таковы, например, многое и немногое, длинное и короткое, широкое и узкое, глубокое и мелкое, тяжелое и легкое, все остальные подобные свойства» (Met. V, 13, 1020a19—22).

Качество, поскольку оно само служит для характеристики свойств того или иного объекта, не может быть определено общим образом. Та дефиниция качества, которую Аристотель дает в трактате о категориях, в действительности является тавтологией. «Под качеством,— пишет он,— я понимаю то, в силу чего то или другое называется качественно определенным» (Cat. 8, 8b25). В других местах сочинений Аристотеля, где рассматривается это понятие (Cat. 8 и Met. V, 14), оно также не определяется должным образом. Философ ограничивается описанием различных видов качества. Если, однако, свести воедино все то, что Аристотель говорит о качестве, то можно составить следующее представление об этой категории.

В категории количества фиксируется сам факт отличия одного предмета от другого, указывается на множественность, которую мы получаем в результате диайрезиса сущего как такового вплоть до неделимой более сущности. В категории же качества различие этих предметов характеризуется более точно. В категории количества одно противолежит другому, однако у них имеется вполне «определенная природа» (ὁρισμένη φύσιν) (Met. XI, 6, 1063a27—29), а это есть определенное качество. Благодаря качеству раскрывается содержание объектов и они получают специфические наименования. «Качеством и качественно определенным,— говорит Стагирит,— называется все то, что получает от них паронимные (производные)

наименования» (Cat. 8, 10a27—28. Ср. Cat. 10a9—11). Человек не только есть нечто, т. е. определенная единица, он является также качественно определенным человеком, например, хорошим. Качественная определенность выступает восполнением количественной, являясь как бы ее завершением (Met. XIII, 8, 1083a11). «Добродетель,— пишет Аристотель,— доводит до совершенства то, добродетелью чего она является» (Eth. Nic. II, 5, 1106a15—16).

Однако эту дополнительность качественной характеристики по отношению к первоначальной, количественной не следует понимать в том смысле, что у Аристотеля «количественное изменение приводит к изменению качества» [17]. Не категории количества и качества переходят у Аристотеля друг в друга, а сущность, определенная первоначально достаточно неопределенно, как некоторое количество, в ходе дальнейшего диайрезиса получает более разностороннюю и глубокую характеристику через категорию качества.

В «Метафизике» Аристотель включает в число качеств даже «вторичную сущность», представляющую собою, как уже сказано, итог развития, становления вещи (Met. V, 14, 1020b14—18 и Cat. 3b15). Выступая в роли предиката «первичной сущности», как его вид или род, она ничем не отличается от других качественных определенностей. В «Физике» же, на первый взгляд в полном противоречии с собою, мыслитель пишет о том, что качеством является не то, что принадлежит сущности вещи, а «то, что способно испытывать воздействие ... или его не испытывать» (Phys. V, 2, 226a28—29). Мы получаем как будто очень узкое по объему понимание качества. Однако в целом аристотелевский подход к этой категории пронизан диалектикой, ибо качество он рассматривает в его развитии. Качество — это «состояния движущихся тел как таковых (т. е. поскольку они движутся) и различий, имеющихся между движениями» (Met. V, 14, 1020b17—18).

Аристотель не чужд диалектики и тогда, когда виды качеств он рассматривает в связи с уровнями их развития и источниками их образования в предметах. Все качества делятся на виды: 1) состояния, 2) свойства, 3) пассивные свойства и качества и, наконец, 4) качества математических объектов.

Свойствами (ἕξις, διάθεσις) Стагирит называет качества продолжительные и устойчивые, пребывающие в объекте долгое время и изменяющиеся с трудом. Таковы, например, добродетели, наука. Напротив, состояния (πάθος) — это легко поддающиеся движению и быстро изменяющиеся качества, как, например, тепло и холод, болезни и здоровье.

Такие качества легко переходят в свою собственную противоположность. «Если только какое-нибудь из этих состояний с течением времени не получит характера самой природы [предмета] и не окажется неустранимым или почти недоступным изменению, а такое состояние можно было бы, пожалуй, [уже] назвать свойством. Поэтому очевидно, что под свойствами имеются в виду такие [качества], которые пребывают более продолжительное время и изменяются с большим трудом... И свойства являются вместе с тем состояниями, но состояния не являются обязательно свойствами» (Cat. 8, 9a1—11).

Поскольку все качества, даже свойства, являются состояниями известного движения (развития), а присущая им устойчивость относительна и временна, поэтому можно говорить о качественном изменении. В отличие от чистых количеств, качества способны принимать противоположные определения, например, быть присущими своему носителю в большей или меньшей мере (Cat. 8, 10b16; Cat. 10b12). Так, «один человек имеет в меньшей мере здоровье, чем другой, или в меньшей мере справедлив, чем другой» (Cat. 10b35—11a1).

Величины, как некоторые единства количества и качества, являются, по мнению Аристотеля, уже не столько количеством, сколько *отношениями* (Cat. 6, 5b15—17), ибо величины — это некоторые качества, измеряемые с помощью количества. Следовательно, в них всегда имеется отнесенность к чему-то другому, которое является для них *мерой*, основанием их определенности. Определение отношения, данное Аристотелем, прямо указывает на то, что один предмет в своих относительных свойствах определяется через другой, как свою меру. «Относительным является все то,— говорит Стагирит,— что в том, что оно есть, само, обозначается зависящим от другого или каким-нибудь другим образом ставится в отношение к другому» (Cat. 7, 6b6—8. Ср. Top. III, 8, 146b3—4).

Таким пониманием отношений определяется их место среди других девяти категорий. Хотя во временном порядке исследования Аристотель ставит эту категорию тотчас после количества (точнее, после величины) и перед качеством, в логической последовательности она стоит после категорий сущности, количества и качества. «То, что дано как относительное,— пишет он,— меньше всего может быть некоторою от природы существующей вещью или сущностью, и оно стоит позже качества и количества; такое относительное определение представляет собою ... некоторое состояние количества (πάθος τι τοῦ ποσοῦ), но не материю» (Met. XIV, 1, 1088a23—25. Ср. Met. I, 4, 1096b19—23). С другой стороны, имеются

некоторые основания полагать, что все следующие за отношением категории философ считал их модификациями. Отношениями он называет также обладание, расположение, положение (ἕξις, διάθεσις, θέσις) (Cat. 7, 6b2—3) и такие акты деятельности, как стояние, лежание (Cat. 6b12—13).

Понятие отношения является многозначным, так как оно существенным образом зависит от природы соотнесенных вещей.

Поскольку категория отношения непосредственно выводится из рассмотрения количества, то вполне естественно, что самым простым и первым видом является отношение чисел и величин: «Отношения первого рода имеют характер отношения числового, простого или определенного — либо отношения между числами, либо отношения к единому» (Met. V, 15, 1020b32—35). Если, например, единица есть мера двух, то и половинное является мерой двойного. В последнем случае мы имеем числовое отношение, рассматриваемое в его общей форме,— «неопределенное числовое отношение» (Met. V, 15, 1021a4). Обобщая это отношение дальше, мы получаем самые общие количественные отношения типа: равное и неравное, бóльшее и меньшее.

Числовое отношение, однако, по аналогии может быть распространено также и на другие категории. Только мерой измеряемого в них будет уже не единица, а единое. «Единое известным образом принадлежит к числу ... в том смысле, как это сказано про некоторые вещи, стоящие в отношении к чему-нибудь [другому]: поскольку единое есть мера (μέτρον), а другое может быть мерою смерено, постольку они противолежат друг другу, а потому не все, что называется единым, образует число, например, если мы имеем единое в смысле чего-то неделимого» (Met. X, 6, 1057a4—7). Равному в области количества, например, соответствует сходное в категории качества и тождественное в категории сущности, так как тождественными называются вещи, у которых сущность одна. «Но единое, это — начало и мера числа, а потому все эти определения даются с точки зрения числа, но только при другом подходе» (Met. V, 15, 1021a12—14).

Итак, категория отношения сводится философом к понятию сущности, хотя и не непосредственно, а через категорию количества. Отмечая известный изоморфизм числовых отношений, взятых в общей форме, Аристотель далек, однако, от того, чтобы противопоставлять их понятию сущности, как это делают, например, современные позитивисты.

Более того, древний мыслитель угадывает диалектику противоположных определений, когда он пишет о том, что

соотносимые определения взаимно предполагают друг друга. «Некоторое позволяет определить себя не иначе, [как через свою противоположность], например, двойное не без половинного и [таково] все, что само по себе относительно. Ибо для всего такого бытие состоит в том, чтобы находиться в определенном отношении к другому, так что одно нельзя познать без другого, почему и дефиниция одного включает в себя дефиницию другого» (Top. VI, 5, 141a26—31). Противоречивость относительного создает предпосылки для злоупотреблений ею в субъективно-софистическом плане. «Что касается умозаключений, которые побуждают нас часто говорить одно и то же (но в другой словесной форме, т. е. побуждают нас к болтовне.— *Р. Л.*), то очевидно, что категория отношения, взятая сама по себе, обозначает еще нечто, так, например, двойное обозначает также еще половинное, поскольку оно в нем раскрывается. Когда говорят, что единица меньше десяти, то говорят также и о десяти, а когда говорят не действовать, то также и действовать, и вообще, отрицание выражает также и утверждение (καὶ ὅλως ἓν ἀποφάσει ἡ φάσις) (Soph. el. 31, 181b25—30. Ср. Rhet. II, 19, 1392b3—5).

Другой вид отношений проявляется в категориях действия и страдания. Это отношения, которые строятся «по образцу того, как способное нагревать относится к способному нагреваться, то, что может разрезать,— к тому, что может быть разрезано, и вообще то, что может делать,— к тому, что может испытывать» (Met. V, 15, 1020b14—1021b5. Ср. Phys. III, 1, 200b28—30). Аристотель называет их «отношениями на основе способности». К ним он относит, в частности, отношение знания к познаваемому.

Ни одна сущность, замечает Стагирит, не принадлежит к отношениям (Cat. 7, 8a15—18, 8b21). Платоники же, пишет он, смешивали сущность и отношение, предполагая существование идей для всех вообще качеств, отрицаний, отношений и вообще для всего мыслимого. У них даже получалось, что «существующее в отношении первичнее, чем существующее в себе» (Met. I, 9, 980b20—21). Между тем, это — вещи разные. Сущность не существует в чем-либо другом, но наоборот, отношения и все прочее существует в ней и сказывается о ней как о подлежащем в качестве его акциденции.

Отношения не составляют, по Аристотелю, внутренних свойств вещей. «Их потеря и приобретение,— пишет он,— не представляют собою качественных изменений, но возникать им и исчезать может быть и необходимо при условии качественного изменения, так же как виду и форме, например, теп-

лого, холодного, сухого, влажного и вообще того, в чем, как в первом, они находятся» (Phys. VII, 3, 246b13—17). Правильно отмечая зависимость отношений от субстанциальных свойств вещей, Аристотель, как мы видим, был далек от понимания их значения для формирования сущности. Отношение для него всего лишь «случайный признак бытия и подобен его отпрыску, так что эти категории (речь идет о сущности, качестве и отношении.— *Р. Л.*) не могут подходить под одну идею» (Eth. Nic. I, 4, 1086a22—23). Для доказательства своей мысли Аристотель пользуется примерами на отношение «больше—меньше». Одна и та же вещь, не изменяясь качественно, в сравнении с другими вещами может быть и большей и меньшей. Обнаруживающееся здесь расхождение с законами логики Аристотель пытается снять, считая отношение областью случайного (Met. XI, 12, 1068a11—13; Phys. V, 1, 225b11—13). Такое решение проблемы является иллюзорным.

Категории представляют самые первые различия сущего, если же мы заканчиваем разделение сущего вплоть до последних более неделимых видов (κατὰ τὸ εἶδος ἀδιάφορα, τὸ τῷ εἴδει ἀτόμιον), мы получаем понятие сущности (De part. an. I, 4, 644a23, 29). Категории образуют верхнюю границу диайрезиса, понятия же — нижнюю. Здесь уместно сказать несколько слов о *понятии*, составляющем, как известно, один из разделов формальной логики.

Гегель называл логику Аристотеля учением о понятии, поскольку в ней речь идет о структуре «объективного, а именно постигающего в понятиях мышления» [18]. Отличительную черту аристотелевского мышления, пишет Гегель, составляет способность остановить пристальное внимание на сущности рассматриваемого объекта, познать его в его частной определенности. В этой связи Гегель называет Аристотеля «естествоиспытателем духовных форм мышления» [19].

Такой взгляд свое дальнейшее развитие получил у К. Прантля, который отметил, что через учение о понятии аристотелевская логика вплотную смыкается с его метафизикой [20]. «Аристотелевский объективизм,— пишет он,— мыслит сущее посредством понятия о сущности (тогда как платоновский объективизм стремился к этому посредством мифической идеи)» [21].

Учение о понятии не было выделено Аристотелем в особый раздел логики и оказалось разбросанным по всем его сочинениям. У Аристотеля нет даже специального, прочно зафиксированного термина для обозначения понятия, в различ-

ных контекстах он называет его по-разному (ὅρος, λόγος, τὸ τί ἦν εἶναι εἶδος, ἔννοια). Многозначность терминологии, отсутствие точных дефиниций для того, что мы теперь называем понятием, дали повод к постановке вопроса о том, было ли вообще у Аристотеля понятие о понятии?

Николай Гартман в статье «Аристотель и проблема понятия» ответил на этот вопрос отрицательно. Хотя Аристотель, подобно всем мыслящим людям, пользовался понятиями, это не доказывает, что он имел понятие о понятии. «В то время,— пишет Н. Гартман,— мыслили главным образом онтологически, мышление же, рефлектирующее о формах мысли, тогда еще только возникало» [22]. Аристотель применял, правда, понятие эйдоса, однако в онтологическом плане, в качестве цели практической деятельности и в этом применении оно «не имеет логической формы понятия» [23].

Критика Н. Гартмана не была имманентной внутреннему содержанию аристотелевской логики, так как он исходил из чисто формальных представлений о понятии. Аристотель не выделял учение о понятии в особый раздел логики, так как вся его логика — это учение о понятии.

Попытку восполнить логическую интерпретацию Н. Гартмана историческим экскурсом предпринял Петер Бири. По его мнению, понятие в подлинном смысле слова впервые появилось у стоиков, а окончательно терминологически утвердилось у Цицерона: у Аристотеля оно отсутствует [24].

Понятие у Аристотеля понимается многозначно. С одной стороны, он, как и Гегель, понимает под ним реальную сущность самих вещей, отображаемую нами в реальных определениях, а с другой — то, на что распадаются суждения и посылки силлогизма. Субъективно-логический смысл терминов, на которые распадаются суждение и силлогизм, вполне соответствует онтологическому содержанию этих форм познания. Логика Аристотеля смыкается с его онтологией, становится отображением самых общих отношений вещей.

Понятие, по Аристотелю,— это не просто то или иное значение определенного слова, но есть «понятие, обозначающее сущность» (ὁ λόγος τῆς οὐσίας) (Cat. I, 1a2; Met. V, 9, 1018a11 и V, 6, 1016a35, Top. V, 2, 130b27). Благодаря этому в нем раскрывается особенная природа объекта (Met. V, 25, 1023b23) и всякое понятие является «специфическим понятием» (ὁ οἰκεῖος λόγος) (Top. II, 5, 119a30).

Понятие Аристотель отождествляет с формой самих предметов. «Форма и образец,— пишет он,— это есть понятие сути бытия» (Phys. II, 3, 194b27. Ср. Met. V, 2, 1013a26—28). Естественно, что такое понятие называется «определяющим

понятием» (Phys. I, 3, 186b24), оно заключает в себе и обнаруживает причину (De an. II, 2, 413a14—16).

С этим содержанием понятия связана логическая форма его определения по схеме диайрезиса, ибо «определение (ὁρισμός) это — понятие (λόγος), [образованное] из видовых различий» (Met. VII, 12, 1038a8—9), а вся совокупность видовых отличий исчерпывается нами в понятиях, построенных на непрерывном и до конца проведенном разделении рода. Диайрезис осуществляется таким образом, что каждый раз ищется «видовое отличие видового отличия» (Met. VII, 12, 1038a9—10), пока мы не придем «к тому, что уже не допускает разделения» (Met. VII, 12, 1038a15—16), а таковым является неделимая на противоположные определения сущность, вид. Последний род диайрезиса и последнее видовое отличие, на которых останавливается процесс разделения понятий, составляют содержание и структуру известных нам из учебников логики дефиниций, построенных посредством указания рода и видового отличия.

Правда, структуру понятия раскрывают также другие логические формы, как суждение и умозаключение. Поэтому для выражения понятия Аристотель часто пользовался словом «логос» (λόγος) — термином, имеющим в греческой философии чрезвычайно большое число значений. «Логосом» древние философы называли и понятие, и суждение, и умозаключение.

Разлагая суждение или умозаключение на составляющие их термины, мы получаем представление о понятии в субъективно-логическом значении этого слова. «Хорос» (ὅρος) буквально означает не понятие, а границу, проводимую нами мысленно при разложении суждения или умозаключения на составляющие их элементы. В переводе на латинский язык это слово звучит как «термин» (terminus — граница). Терминами Аристотель называет субъект и предикат суждения, меньший, средний и бо́льший термины умозаключения.

Рассматривая термины в качестве самостоятельных единиц мышления, независимо от их происхождения, мы приходим к представлению о «ноэмах» (νοήματα — мыслимые содержания). Если понятие отображает сущность, то «ноэма является единой не только тогда, когда она направлена на сущности, но и по отношению ко всему остальному» (Met. I, 9, 990b25—26). Имена и глаголы, образующие суждение, взятые сами по себе, вне их связи в суждении или умозаключении, как, например, слово «человек» или «белый», являются ноэмами (De interpr. I, 16a13—15. Ср. аналогичное определение терминов силлогизма в Anal. pr. I, 1, 24b16—17).

Однако понятия и в субъективном значении могут служить практике человека потому, что они, в конечном счете, отображают сущность вещей. «У дома,— пишет Аристотель,— началом движения является [строительное] искусство и строитель, «тем для чего» [целью] — продукт, материей — земля и камни, формою — понятие (τὸ δ' εἶδος ὁ λόγος)» (Met. II, 2, 996b6—8).

Понятия имеют субъективный смысл еще и потому, что их содержание, форму вещей зачастую трудно отделить от материи, так что это отделение является чисто субъективным актом, абстракцией. Формой курносого носа является геометрическая вогнутость его очертаний, однако понятие вогнутости не отображает всего существа дела. «Ибо курносость возникает у носа, почему и понятие ее рассматривается в связи с ним: ведь курносое, это — курносый нос. Очевидно поэтому, что и у мяса, и у глаза, и у остальных частей [тела] надо всегда указывать понятие в связи с материей» (Met. XI, 7, 1064a25—28). В «Физике» Аристотель пишет о том, что «и в самом понятии некоторые его части существуют в качестве материи» (Phys. II, 9, 200b7—8).

Выражение τὸ τί ἦν εἶναι употребляется Аристотелем для обозначения понятий, когда они противопоставляются материальной форме их существования. «Я называю,— пишет Аристотель,— сутью бытия (τὸ τι ἦν εἶναι) сущность без материи» (Met. VII, 7, 1032b14,) а таковой являются их вид, форма (Met. VII, 7, 1032b1—2). Выражение τὸ τί ἦν εἶναι возникло как ответ на вопрос, который можно задать о любом объекте: что он такое есть? (τὶ ἐστι;). Буквально это выражение означает указание на то, чем было бытие раньше, до воплощения понятия в материю, т. е. на понятие до его реализации в материи или в какую-нибудь категорию. Суть бытия — это абстракция (ἀφαίρεσις) сущности, реально существующей в связи с материей или случайными признаками.

После Аристотеля развитие представлений о понятии пошло в направлении все большей их формализации. Понятием стали называть вообще всякую мысль (ἔννοια), включая сюда не только отображения сущности, но и представления, фантастические образы и т. п. В таком широком смысле этим термином пользовались уже Платон и Аристотель. Платон, например, говорит о «мыслях, касающихся подлинного бытия» (Phileb. 59d. Ср. Legg. VII, 763 e. Rep. VII, 524e5, Legg. II, 657a и VII, 834e). Им пользуется и Аристотель, когда говорит, что о прекрасном и подлинно приятном толпа не имеет никакого представления (Eth. Nic. X, 10,

1179b15), о душе, которая погружается в какую-то мысль (Physiogn. 6, 813a30).

В качестве термина, служащего для обозначения отдельной мысли человека, понятие использовалось у стоиков. Они уже не настаивали на том, чтобы понятия обязательно отображали сущность.

Стоики называли понятиями мысленные образы (ἐννόημα), которые существуют в душе даже тогда, когда их объект отсутствует (D. L. VII, 61). Такие образы возникают в душе частью бессознательно, естественным путем, частью же как результат обучения и труда. В первом случае представление является только предположением (ὑπόληψις), во втором — общим понятием (κοινὴ ἔννοια) в собственном смысле. Впоследствии Цицерон, переводивший греческих философов на латинский язык и этим много способствовавший формированию современной философской и логической терминологии [25], перевел оба вида представлений стоиков словами «понятия» (notiones) и «общие понятия» (notiones communes) (Cicer. Tusc. disp. II, 53). Понятия же в их онтологическом истолковании, как они понимались Платоном и Аристотелем, он называл genus (греч. γένος) и forma (греч. εἶδος) (Cic. Top. VI, 31), из которых последнее большей частью трактовалось как видовое различие (species). Термин «notio» просуществовал в философской литературе вплоть до Х. Вольфа и И. Канта.

Следует заметить, что с «общими понятиями» стоики связывали конвенциальный смысл общезначимости, тогда как у Платона и Аристотеля общий характер понятий был отражением общности самого предмета (некоторой общей сущности) (ср. Phys. I, 5, 189a4, Met. VII, 10, 1035b35—1036a2 и Cic. De nat. deor. I, 44, Tusc. disp. I, 30).

В Средние века для обозначения понятия пользовались обычно словами genus, species, notio. Позднее, в связи со спором номиналистов и реалистов по вопросу о природе универсалий была введена новая дополнительная терминология. Онтологические мотивы аристотелевских представлений о понятии были оживлены введением термина «essentia» (сущность) [26], а концептуалисты терминологически выразили свое понимание понятия термином «conceptus» (концепт).

Расхождения в трактовке природы понятий, с одной стороны, у Платона и Аристотеля, а с другой — у стоиков, побудили неоплатоника Порфирия Финикийского отказаться от решения проблемы о том, что представляют собою общие понятия. «Я буду избегать говорить относительно родов и видов,— пишет он в своем «Введении к категориям»,—

существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираются на них» (Isag. 1a8—12). Здесь сформулирована Порфирием проблема, над которой бились на протяжении ряда столетий средневековые схоласты. Однако сама постановка этой проблемы была не совсем корректной, так как предполагала недиалектический, односторонний ответ.

Аристотель подходил к решению вопроса об общих понятиях синтетически. Для него форма является прообразом возникающих и развивающихся вещей, а следовательно, в известной мере существует до вещей (Phys. II, 3, 194b26; Met. IV, 2, 1013a27. Ср. аналогичный взгляд на идеи у Платона Met. I, 9, 991a21; Rep. VI, 510d). На этом предвосхищении возникающих вещей в их понятии основана практическая деятельность, подражающая естественному порядку возникновения вещей. Следовательно, понятия в известном смысле существуют до вещей (т. е., в терминологии схоластов, ante rem). Вместе с тем, они существуют в вещах (in rem), как их сущности, и после вещей (post rem), будучи субъективными отображениями этих сущностей в душе (im anima) человека. В аристотелевском понятии о понятии объединены в одно целое все аспекты его существования и применения, впоследствии односторонне взятые и противопоставленные друг другу христианской метафизикой.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ДИАЙРЕЗИС И УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЯХ. ЗАКОНЫ ЛОГИКИ

Сократовско-платоновский диайрезис, метод разделения общих понятий на их виды, у Аристотеля не только не утрачивает своего значения, а наоборот, будучи коренным образом преобразован на основе его представлений о развитии как переходе от общего и лишь возможного к действительному и особенному, приобретает новые методологические функции, становится общей схемой теоретического развития науки.

В трактате «О душе» диайрезис упоминается среди других научных методов. Аристотель широко пользуется им также

в других сочинениях. Этот метод применяется для классификации звуков голоса (Poet. 19); в определении категорий как того, что может быть высказано без всякой связи; при подразделении на классы синонимов, омонимов, паронимов и акциденций слов, высказываемых нами в качестве предикатов суждения (Cat. 2) и в других местах. Посредством дихотомии, пишет Аристотель, Демокрит достиг своих неделимых частиц, атомов (Phys. I, 3, 187a1—3). Демокрит, пишет Аристотель, был первым философом, который в области исследования природы подошел к пониманию общих определений (Met. XXII, 4, 1078b19. Ср. Phys. II, 2.194a20), и это не случайно, так как уже посредством дихотомии возможно получить дефиницию сущности (Met. VIII, 12, 1037b28—29. Ср. Anal. post. II, 13, 97a23). Даже силлогизм рассматривается Аристотелем в связи с делением, как его совершенная форма (Anal. pr. I, 31).

Излюбленной формой диайрезиса у Платона было разделение понятий на двое, т. е. дихотомия (Soph. 269e, 225a, 268d, 244e, Polit. 261b, 262e, 287a—c, Phileb. 51c, Gorg. 500c).

Однако оно не всегда применимо, и там, где по природе самих вещей имеется нечто среднее, Платон рекомендует пользоваться трехчленным и вообще многочленным подразделением понятий (Polit. 287bc, Soph. 265e).

Резкая критика, которой подвергся метод деления в трактате Аристотеля «О частях животных» (главы 2—4 первой книги), направлена не против существа метода, а против его переоценки Платоном и его последователями, а также способов его использования. Аристотель стремился понять метод деления в связи со своими представлениями о развитии мира и вещей.

Дихотомия, считает Аристотель, раскрывает нам внутреннюю противоречивость самих вещей. У Платона виды, получаемые с помощью деления, противостоят друг другу как «тождественное» «небытию» или «иному» (ἕτερον). Оба они мыслятся исключающими друг друга, и наличие одного означает отсутствие другого. Аристотель же дает другую формулировку этой противоположности: «тождественному» противолежит не «иное», а «различное». Понятие различия предполагает, что различаемые вещи мыслятся в качестве противоположных определений внутри одного и того же рода, а следовательно, находятся в существенном единстве. «Такая одинаковая в обеих вещах сторона,— замечает Аристотель,— это род или вид» (Met. X, 1054b24—27). Будучи внутренним различием делимого рода, всякое

различие, получаемое нами при делении, входит в определение сущности рассматриваемого объекта и «никакое различие не присуще случайным образом» (Top. VI, 6, 144a24—25). Деление, таким образом, не внешний по отношению к рассматриваемому объекту прием исследования. Схема самого познания объекта посредством деления раскрывает нам его внутреннюю структуру, его сущность.

Переосмысление Аристотелем платоновского диайрезиса означало создание им новой теории о противопоставлениях.

Уже у Платона мы находим представления о различных видах противопоставлений и их роли в изменении вещей и в познании. Так Платон отмечает, что между мудростью и полным невежеством имеется «нечто среднее» (мнение), что не все то, что не прекрасно, безобразно и не все то, что добро, принадлежит ко злу (Symp. 202ab). Он близок к открытию закона запрещения формального противоречия, когда говорит, что «одно и то же в одном и том же отношении [не может] одновременно стоять и двигаться» (Rep. IV, 436c), поскольку «тождественное не стремится одновременно совершать или испытывать то, что противоположно его тождественности и направлено против нее» (Rep. IV, 436b). Когда же стоящий человек вдруг двинет рукой, то он обладает противоположными состояниями в разных отношениях, так что общее правило не нарушается им.

Однако для более глубокого понимания противопоставлений Платону, как отмечает Аристотель, недоставало учения «о сущности, которая стоит прежде них» (Met. IV, 2, 1004b9). Поэтому у Платона не было четкого различения между противопоставлениями, касающимися содержания, мыслимого в субъекте и предикате суждения, и противоположностью, выражаемой в утвердительной и отрицательной связках (противоречием). Как отмечает В. Левинсон, Платон путал противоположность и противоречие, а потому не мог создать строгой логической теории о законах логики [1].

У Аристотеля противопоставления рассматриваются в качестве форм движения бытия и познания от общего к особенному, от явления к сущности. Поэтому учение о них приобретает у него особое значение, и философ неоднократно возвращается к нему во всех своих сочинениях (см. «Метафизика», кн. X, «Категории», гл. 10, «Об истолковании», гл. 5—10, «Топика», II, 8 и IV, 3 и др.).

Прежде всего Стагирит уточняет само понятие о противоположностях на основе представления о наибольшей пространственной дистанции между двумя вещами, а когда речь идет о понятиях — видами внутри одного и того же

рода (Met. XI, 12, 1068b30—33, а также Phys. V, 3, 226b32 — 227a1, Cat. 6, 6a16—18 и Met. V, 10, 1018a23—27). Согласно Аристотелю, представление о противоположностях возникает у нас, когда мы делим высшие роды на подчиненные им роды и виды. «Деление всякий раз производится посредством противолежащих признаков, а что противоположности находятся в одном и том же роде, это доказано; ибо противоположность ... это — до конца доведенное различие, а различие (то, которое по виду) есть всегда отличие от чего-нибудь в области чего-нибудь» (Met. X, 8, 1058a9—11). Тождество и различие взаимно предполагают друг друга. Аристотель подходит к проблеме их связи вполне диалектически. «Поэтому очевидно,— пишет он,— что тождество есть известное единство бытия или среди [некоторого] множества, или, когда нечто рассматривается как множество, как, например, когда про него говорится, что оно тождественно самому себе, ибо в этом случае оно рассматривается не как одно, но как два» (Met. V, 9, 1018a7—9).

По схеме диайрезиса, т. е. в направлении от самых общих отношений к специфическим, Аристотель располагает четыре формы противопоставлений и (идущие в обратном им порядке) формы тождества. «О том, что одно противостоит другому,— пишет философ,— можно говорить четверояко: или как о соотнесенном (πρὸς τι), или как о [контрарно] противоположном (ἐναντία), или как о лишении и обладании (στέρησις καὶ ἕξις). [известным] свойством, или, [наконец], в смысле утверждения и отрицания (κατάφασις καὶ ἀπόφασις) (Cat. 10, 11b17—19. Ср. Met. V, 10, 1018a20; X, 5, 1054a23—25; X, 4, 1055a38—b1; X, 7, 1057a33—37; Top. II, 2, 109b17—20; II, 8, 114a7—8; II, 8, 113b15 и др.). Естественно, что эти формы противопоставления образуют наибольшие различия внутри четырех форм отождествления. «По числу (ἀριθμῷ) одно [образуют] те [вещи], у которых материя одна, по виду (εἴδει) одно — те, у которых понятие (λόγος) общее, одно по роду (γένει) — те, которые принадлежат к одной и той же категориальной форме (τὰ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας), одно по аналогии (κατ' ἀναλογίαν) — те, которые стоят между собой в таком же отношении, как что-нибудь другое к чему-нибудь другому» (Met. V, 6, 1016b30—35).

Противопоставление первоначально имеет место внутри самых общих понятий, познаваемых нами по аналогии, и в этом случае оно имеет форму внешнего соотнесения различных по своей сущности вещей (например, видящий и видимое, единое и многое и т. п.). Затем оно осуществляется внутри средних родов, выступая в качестве контрарной противопо-

ложности отдаленных друг от друга видов; когда противопоставлением затрагивается отдельный вид, мы говорим об обладании или лишенности свойства, который обычно присущ вещи по ее природе, по ее виду. Наконец, если речь идет о бытии и небытии одного и того же, мы имеем дело с противоречием. Иначе говоря, мы имеем диайретическую схему форм тождественности и противопоставлений:

№№ п/п	Формы противопоставлений	Формы тождественности
1	Соотнесение, предметной областью которого являются самые общие роды и категории	Только по аналогии
2	Контрарная противоположность видов, находящихся внутри одного и того же рода	По роду
3	Обладание или лишение известного качества, обычно присущего объекту	По природе и по виду объекта
4	Противоречие и соответствующая ему противоположность утверждения и отрицания	Самотождество единичной вещи

Поскольку же результат диайрезиса содержит в себе в снятом виде различия предшествующих фаз, то «в первую очередь обозначается как единое то, у чего сущность одна», т. е. единое по числу (Met. V, 6, 1016b8—9), и «более общие формы единства всегда сопутствуют последующим» (Met. V, 6, 1016b35—36), так что единое по числу едино и по виду, единое по виду едино и по роду и т. д., но не наоборот. Соответственно и противоположность, как существенное различие, называется Аристотелем «наибольшим различием» (μεγίστη διαφορά) (Met. V, 6, 1055a10). Поэтому то, что имеет место для низшей противоположности должно иметь значение также и для остальных противопоставлений, но не наоборот.

Рассмотрим виды противопоставлений порознь.

Соотнесенными могут быть вещи очень различной природы, но сравнимые по какому-либо общему для них признаку. «Соотнесенным с чем-нибудь,— утверждает Аристотель,— называется то, что в том, что оно есть само, обозначается зависящим каким-нибудь другим образом от другого, или каким-нибудь другим образом ставится в отношение к другому» (Cat. 7, 6a36—37). Иначе говоря, вещь называется соотнесенной, когда она рассматривается не сама по себе в качестве самостоятельно существующей сущности, а по ее случайным признакам, которые она имеет совместно с другими вещами и в которых она оказывается зависимой от этих

вещей. Человек, например, сам по себе не является рабом или господином, таковым он становится благодаря известным отношениям в обществе (Cat. 7, 7a22).

Вещь, находящаяся одновременно в нескольких отношениях, может обладать различными относительными свойствами, например, быть и большой и малой. Однако такие свойства не противоположны настолько, чтобы делать ее внутренне противоречивой. «В самом деле,— рассуждает Аристотель,— если большее противоположно малому, и одно и то же является вместе большим и малым, то оно будет, можно сказать, противоположно себе. Но быть противоположным себе, это — вещь невозможная. Значит большее не противоположно малому, а многое — малочисленному» (Cat. 6, 6a5—8).

Противоположными могут быть лишь свойства, присущие вещам самим по себе, а не в отношении к другому. Правда, отношение к другому имеет место также и при противоположении. «Ведь противоположность есть некоторое различие, а различие есть бытие в качестве иного» (Met. IV, 2, 1004a20—22). При противоположении это отношение к другому положено в качестве альтернативности взаимно исключающих видов, из которых той или иной вещи может быть присущ только один. «Противоположностями,— пишет Аристотель,— называются те из различающихся по роду [свойств], которые не в состоянии находиться в одном и том же [предмете]» (Met. V, 10, 1018a26—27).

Соотнесенные свойства, которыми обладает та или иная вещь, бесконечны по числу, как и бесконечно число объектов, с которыми она может быть соотнесена. Напротив, противоположные определения замкнуты внутри одного и того же рода и представляют собою различия крайних видов. Поэтому в отношении каждой вещи «не может быть нескольких противоположностей» (Met. X, 4, 1055a16). Из этого положения следует важный вывод: если вещи присуще одно из противоположных определений, то другое автоматически исключается. Отсюда — один шаг к закону противоречия.

Другой особенностью противоположностей является то, что в них раскрываются существенные свойства объектов. Белизна присуща белому человеку, однако он не причастен ей, как часть своему целому, как вид роду, и она не является для него сущностью (Anal. post. I, 22, 83a24—32. Ср. Top. I, 9, 109a21—26 и IV, 1, 121a10—19). Таким образом, Аристотель отличает родо-видовые отношения от тех, которые впоследствии были обобщены в понятии о логическом объеме. «Называется родом то,— пишет философ,— через что две отличные друг от друга вещи получают со стороны своей

сущности тождественные [друг другу] обозначения» (Met. X, 3, 1054b30—32). Соответственно и различия одного рода (вида) от другого являются существенными различиями, присущими вещам самим по себе, а не в отношении к другому. «То, что противолежит в качестве противоположного, это [все] в том, что оно есть, не высказывается каким бы то ни было путем по отношению друг к другу: хорошее не высказывается как хорошее в зависимости от дурного, но как противоположное [ему]» (Cat. 10, 11b32—36).

Формы противоположностей соответствуют различным фазам диайрезиса и отличаются тем, имеется ли между противоположностями нечто среднее, а если имеется, то каково оно.

Вещь называется *лишенной какого-либо свойства*, если отсутствует свойство, которым она обычно и согласно своей природе обладает. «Ибо очевидно,— пишет Аристотель,— что не то должно называться невежественным, что вообще не имеет знания, а скорее тот, кто имеет ложное знание; поэтому мы не называем невежественным то, что лишено души, и детей (которые не могут обманываться)» (Top. VI, 3, 148a6—8). Лишенность, следовательно, не тождественна простому отсутствию того или иного свойства. Отдельный человек называется слепым (лишенным зрения), поскольку человек как таковой, по своему виду или природе, обладает зрением.

1. Противоположности, между которыми имеется нечто среднее	А. Контрарная противоположность. Среднее образуется из видов, находящихся между крайними видами того же рода
	Б. Противоположность лишения и обладания. Средним является сам носитель противоположных определений
2. Противоположности, между которыми уже нет ничего среднего	Противоречие как отрицание, снимающее бытие вещи (ее сущность)

В противоположности лишения и обладания отображена, следовательно, противоположность общего и отдельного, возможности и действительности. С ее помощью Аристотель понимает качественное изменение. Хотя оно совершается «из одного определения в другое, противоположное ему, и в то, что находится в промежутке между ними» (Met. IV, 7, 1011b34—35. Ср. Met. XII, 1, 1069b3—4), сами противоположные определения не превращаются друг в друга (Phys. I, 7, 190b32—33). Изменяется субстрат, выступающий как нечто среднее между противоположными определениями и обладающий способностью принимать или утрачивать то или иное определение. «Мы сами говорим, что ничто просто (ἁπλως)

не возникает из не-сущего и тем не менее возникновение из не-сущего бывает, например, по совпадению, так как из лишенности — что само по себе не есть сущее — возникает что-то, чего в ней не было» (Phys. I, 8, 190b13—16).

В случае противоположности обладания и лишения средним является возможность вообще обладать данным свойством, выраженная в природе вещи. Чтобы устранить это среднее и довести диайрезис до конца, необходимо подвергнуть отрицанию ссылку на бытие самого носителя этой природы, т. е. бытие субъекта суждения. Так возникает *противоречащая противоположность* утверждения и отрицания.

У Платона термин (ἀπόφασις) употребляется еще в ограниченном смысле отрицательного суждения, он еще не знает противоречащей противоположности как таковой (Soph. 257c и Crat. 426d). Аристотель впервые поднимает эту логическую противоположность на уровень онтологической противоположности бытия и небытия, рассматривает в качестве особой формы противоположности, к которой приводит нас диайрезис. «Так как существующее может быть определено как несуществующее и несуществующее как существующее; далее, сущее как сущее и несуществующее как несуществующее, и это может относиться подобным же образом к тому, что находится вне настоящего времени, то, следовательно, возможно отрицать все, что кто-либо утверждает, и утверждать все, что кем-либо отрицается... Назовем противоречием (ἀπόφασις) тот случай, когда утверждение и отрицание противостоят друг другу» (De interpr. 6, 17a26—34). Поскольку бытию противолежит только одно небытие и наоборот и между ними нет ничего среднего [2], то каждому утвердительному суждению противостоит одно и только одно отрицательное и наоборот. Так мы получаем положение, которое А. С. Ахманов отметил у Аристотеля как закономерность «отношения адекватного утверждения и отрицания» [3], и которое позднее легло, как мы увидим, в основу закона исключенного третьего.

Таким образом, оба «закона логики» отображают свойства различных ступеней диайретического разделения понятий, свойства различных форм противопоставлений. У Аристотеля они являются не «законами логики», а общими закономерностями бытия, его «аксиомами». «Не случайно,— пишет Ганс Майер,— что Аристотель рассматривает оба [закона] в «Метафизике» (IV, 3). Ибо они являются прежде всего онтологическими принципами, а логическими принципами они стали на основе параллельности бытия и мышления» [4].

К рассуждению и доказательству, пишет Аристотель, следует приступать, уже будучи знакомыми с этими аксио-

мами (Met. IV, 3, 1005b4—8), ибо эти «аксиомы применяются ко всему, поскольку оно рассматривается в качестве сущего (ὅτι $\overline{\eta}$ ὄντα) (это ведь свойство, которое одинаково присуще всему), и, следовательно, человеку, который занимается познанием сущего как такового, надлежит также рассматривать и эти аксиомы» (Met. IV, 3, 1005a27—29). Универсальность «законов логики» определяется тем, что они выражают свойства бытия так такового (его несовместимость с небытием и отсутствие между ними среднего), а к бытию причастны все рассматриваемые объекты, как реально существующие вещи, так и абстрактные объекты формальных наук. И, наоборот, «невозможно знать, что́ есть данная вещь (τί ἐστιν), не зная, существует ли она (εἰ ἔστιν) (Anal. post. II, 8, 93a20). Таким образом «законы логики» в действительности являются у Аристотеля «аксиомами, определяющими сущее как таковое».

Трактуя логические проблемы в свете своей онтологии, Аристотель вместе с тем придавал им также автономное значение. Хотя нечто, отдаленно напоминающее законы логики, мы находим уже у Платона (Rep. IV, 436b. Phaed. 103c, 102e, Tim. 28a, Theaet. 190b), однако, как правильно отмечает Целлер, у Платона они не стали также принципами мышления, поскольку у него еще не было стройной теории логики. Напротив, перипатетики оторвали логику от онтологии, понимая ее значительно более формально, чем их учитель. Так, Александр Афродизийский назвал аксиомы «принципами противоречия» (ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως) (Alex. In Met., 225,21; 226,15; 228,15), считая их законами одного только мышления.

Особенность аристотелевской трактовки «закона противоречия» и «закона исключенного третьего» состоит в том, что, связывая их с противоположностью бытия и небытия, он говорит о них как о двух, взаимно друг друга дополняющих формулировках одного и того же отношения. Закон противоречия формулируется Аристотелем так: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле» (Met. IV, 3, 1005b19—20). «Не может кто бы то ни было признавать, что одно и то же [и] существует и не существует, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит» (Met. IV, 3, 1005b23—25. Ср. другие формулировки этого закона: Met. IV, 3, 1005b29—30; 4, 1006b1—2; Anal. pr. II, 2, 53b15; Met. IV, 4, 1006a30—31; Met. IX, 9, 1051a12; Top. II, 7, 113a25—27; De interpr. 7, 17b20—23 и др.). Аристотель подчеркивает, что применение закона противоречия к контрарным противоположностям имеет характер, производный от применения его к противоречащей противоположности. «Так как невозможно, чтобы

противоречащие утверждения были вместе истинными по отношению к одному и тому же [предмету], то, очевидно, что и противоположные [определения] также не могут вместе находиться в одном и том же предмете» (Met. IV, 6, 1011b15—18).

В логическом аспекте закон говорит о несовместимости утверждения и отрицания. «Противоположные друг другу утверждение и отрицание,— пишет философ,— не присущи одному и тому же в одно и то же время» (Anal. pr. I, 46, 51b20—22. Ср. Anal. pr. I, 13, 32a27—28; Anal. post. I, 1, 71a14; Met. IV, 6, 1011b15—18; 1011b20—21; Met. IV, 4, 1008a3—4; Top. VI, 4, 143b15 и др.). Встречаются также формулировки смешанные, логико-онтологического характера: «Все необходимо утверждать или отрицать и невозможно одновременно быть и не быть» (Met. III, 2, 996b28—30).

Нам представляется, что закон противоречия, подобно категориям, понимался Аристотелем в логико-онтологическом плане, и всякая интерпретация, вырывающая его из того философского контекста, в которой он формулируется в «Метафизике», является односторонней. Как и категории, этот закон рассматривается им в тесной связи с понятием сущности.

Противник закона противоречия, пишет Аристотель, вкладывает, конечно, в свои слова какое-то определенное значение. Тогда выражения «быть человеком» и «не быть человеком» не означают того же самого, а следовательно, человек или существует или не существует (Met. IV, 4, 1006a18—1006b18). Слово «быть» относится всегда к сущности рассматриваемого объекта, а потому закон запрещает противоречие внутри сущности. «Конечно,— замечает Аристотель,— одно и то же вполне может быть и человеком и белым и иметь еще огромное множество других определений, однако же на вопрос, правильно ли сказать, что это вот все есть человек или нет, надо давать ответ, имеющий одно значение, и не нужно прибавлять, что оно также бело или велико: ведь и нет никакой возможности перечислить все случайные свойства, количество которых беспредельно ... И точно так же поэтому пусть одно и то же будет сколь угодно раз человеком и [вместе] не-человеком, все ж таки в ответ на вопрос, есть ли это человек, не следует дополнительно указывать, что это вместе и не человек» (Met. IV, 4, 1007a10—17). Таким образом, закон противоречия в аристотелевском понимании его как бы «задает» понятие сущности в качестве главного объекта исследования, ибо только сущность может существовать или не существовать, не совмещая в себе противоре-

чащих определений. Противники же закона, пишет философ, «уничтожают сущность и суть бытия. Им приходится утверждать, что все носит случайный характер и что бытие человеком и бытие животным в собственном смысле не существует» (Met. IV, 4, 1007a 20—23).

Также главным образом в онтологическом плане Аристотель формулирует и закон исключенного третьего: «Равным образом, не может быть ничего посредине между [членами] противоречия (μεταξὺ ἀντιφάσεις), но об одном и том же [предмете] всякий предикат необходимо или утверждать или отрицать» (Met. IV, 7, 1011b23—24; IV, 4, 1008a34—1008b1; IV, 8, 1012b11—12; III, 2, 996b29; Anal. post. I, 4, 73b23; I, 11, 77a12; I, 32, 88b1; Anal. pr. I, 13, 32a27; I, 46, 51b32; Top. VI, 6, 143b15; Phys. VI, 5, 235b15; De interpr. 9, 18a35 и др.).

Особенно ярко онтологизм Аристотеля проявляется тогда, когда он проводит строгое различие между противоречащей противоположностью, касающейся того, что актуально существует или будет необходимым образом существовать, и противоположностью обладания и лишения, имеющей особое применение в области того, что только возможно и может существовать на разные лады.

От отрицательных суждений типа «А не есть Б» Аристотель отличает так называемые лишения (στέρησις) (De interpr. 19b24). В них отрицается существование не самого предмета высказывания, а приписываемого ему признака, почему отрицательная частица «не» стоит не перед связкой «есть» (выражающей бытие этого предмета), а перед именной частью сказуемого. Так мы получаем суждения типа «*А* есть не-*Б*», которые впоследствии были названы Кантом «бесконечными суждениями». По мнению Аристотеля, закон исключенного третьего применим к противоречащей противоположности членов пар суждений типа «*А* есть *Б*» и «*А* не есть *Б*», однако он не применим к парам суждений типа: «*А* есть *Б*» и «*А* есть не-*Б*», т. е. в области противоположности лишения и обладания. Лишенность, пишет он, есть неспособность, точно определенная или данная в связи с известным субстратом. Поэтому между членами противоречия нет ничего среднего, а когда мы имеем дело с известным отсутствием, такое среднее бывает: «все, что мы называем, это или есть или не есть равное (ἴσον μὲν γὰρ ἢ οὐκ ἴσον πᾶν), между тем не про все можно сказать, что это [есть или] равное или неравное (ἴσον δ' ἢ ἄνισον οὐ πᾶν), но разве только про то, в применении чего можно говорить о равенстве» (Met. X, 4, 1055b7—11,; Anal. pr. II, 46, 51b27—28).

Аристотелевское представление о лишенности как об особой разновидности утвердительных суждений не согласуется с чисто формальным пониманием логики, из-за чего оно стало объектом резкой критики. «Отрицание,— писал А. Тренделенбург,— само по себе не принадлежит к содержанию сказуемого понятия, а только дает всеобщему понятию деятельности оттеняющее направление. Оно сливается поэтому со связкой или, где связка не нашла себе особое выражение, со сказуемым, действием глагола... Некрасное есть выдуманное понятие, так как в нем придана субстанциальность простому лишь отрицанию... Форма и содержание стоят здесь в явном противоречии, содержание суждения отрицательно, а форма утвердительна» [5]. Генрих Майер, отождествляя бесконечные суждения с отрицательными, считает, что допущение их несовместимо с законом противоречия. У Аристотеля, пишет он, акцидентальный предикат является дополнительным к существенному и оба они относятся друг к другу как не-A к A. Однако, приписывая одной и той же вещи A и не-A, мы вступим в область самопротиворечивых высказываний. Поэтому Майер отказывается от попыток понять логику Аристотеля в свете его учения о сущности и предпринимает попытку вывести ее из языка [6].

Казалось бы, что решение, наконец, найдено. Однако чисто формальное понимание отрицания приводит к новым противоречиям. «Пусть теперь А будет предложением: существует элемент множества (или области) D, обладающий свойством Р. Тогда не-А эквивалентно предложению: каждый элемент D не обладает свойством Р или, другими словами, каждый элемент D обладает свойством не-Р. Значит, в применении к этому А закон исключенного третьего дает: или существует элемент D, обладающий свойством Р, или каждый элемент D обладает свойством не-Р» [7]. Записывая этот результат на языке логистики, получим, что из предложения «не существует X, которое обладает свойством Р» (или $\overline{\exists}x\,P\,(x)$) всегда следует предложение «существует некоторое X, которое обладает свойством не-Р» (т. е. $\exists x\overline{P}\,(x)$). А это абсурдно, ибо не существует, например, духа, обладающего зеленым цветом, однако из этого не следует, что существует дух, обладающий незеленым цветом. Руководствуясь такого рода соображениями, некоторые из логистов (интуиционисты) отказались от закона исключенного третьего как универсального принципа.

Иначе решает проблему Аристотель, что видно из следующего примера. Если Сократу по природе свойственно зрение, то он или видит, или слеп, «а если Сократа вообще нет,

и в этом случае оба они также ложны,— и то, что он имеет зрение, и то, что он слепой. Напротив, если взять утверждение и отрицание, [то в этом случае] всегда — существует ли [вещь] или нет — одно из двух будет ложным и другое — истинным. Что Сократ болен и что Сократ не болен,— и тогда,— если он существует, одно из этих высказываний очевидно либо истинно, либо ложно, и если он не существует — дело обстоит точно так же: что он болен, если его (самого) нет, это ложь, а что он не болен, это истина. Поэтому только там, где одно противолежит другому, как утверждение и отрицание, [и только в этом случае] встречаем мы ту характерную черту, что всегда одно из двух высказываний [либо] истинно, либо ложно» (Cat. 10, 13b25—35).

По типу суждений о лишенности строятся также высказывания о возможном, так как всякая возможность представляет собою по сути дела лишенность чего-то, что некоторым образом также и есть, т. е. сочетание утвердительного суждения и лишения. Выражению «он является способным ходить» противолежит в качестве отрицания выражение «он не является способным не ходить», иначе одному и тому же предмету были бы присущи противоположные определения, что недопустимо (Anal. pr. I, 46, 51b16—22). Поэтому лишенность является не отрицанием, а «каким-то образом есть утверждение» (Anal. pr. I, 46, 51b33—34. Ср. 52a24—26) и важно не путать их (Anal. pr. I, 46, 51b14—15). «Итак,— пишет Аристотель,— ясно, что необходимо, чтобы из двух противостоящих друг другу утверждения и отрицания одно было истинно, а другое ложно, ибо относительно существующего дело обстоит не так, как относительно несуществующего, но могущего быть, а так, как было сказано» (De intergr. 9, 19a39—19b4). «Способность к противоположным определениям дается... [в вещи] в одно и то же время, но [сами] противоположные определения не могут существовать в одно и то же время (τὰ δ' ἐναντία ἅμα ἀδύνατον).... в реальной действительности» (Met. IX, 9, 1051a10—12).

Законы логики, таким образом, управляют нашим мышлением лишь постольку, поскольку оно направлено на уже существующие, а не на только возможные или возникающие объекты. И, наоборот, мы можем выражать суждения о будущих и развивающихся объектах, утверждая одновременно нечто противоположное. «Если суждения истинны в том же самом, что и предметы,— говорит Аристотель,— то ясно, что в тех случаях, где дело обстоит так, что случайное и противоположное возможно, по необходимости таковы же и противоположные суждения» (De intergr. 9, 19a32—35).

ГЛАВА ПЯТАЯ

ТРАКТАТ АРИСТОТЕЛЯ «ОБ ИСТОЛКОВАНИИ» И ТЕОРИЯ СУЖДЕНИЯ

Название трактату дано самим Аристотелем. Однако слово ἑρμηνεία, переводимое согласно своему первоначальному смыслу как «демонстрация, истолкование чего-либо», может быть термином не только для суждений, а вообще для всякого словесного выражения мыслимого содержания уже имеющихся понятий. В этом широком значении этот термин часто встречается в работах Аристотеля. В «Поэтике», например, речь определяется как «истолкование посредством слов» (6, 1450b14. Ср. Top. VI, 1, 139b13). Животные пользуются, по его мнению, языком «для взаимного изъяснения» (De part. an. I, 17, 660a36) и такое «изъяснение служит для блага» (De an. II, 8, 420a19).

Начав свой трактат с анализа всякого вообще изъяснения, всякой речи, Аристотель ограничивает затем предмет своего исследования исключительно «высказывающей речью» (λόγος ἀποφαντικός) или суждением (De interpr. 4, 17a5—7). Такая речь является не просто словесным выражением каких-либо фактов, слов или аффектов, а является высказыванием, выражающим истину или ложь. «Титул Περὶ ἑρμηνείας,— пишет аноним в своих комментариях к трактату,— означает только и ничего более, как если бы он звучал Περὶ ἀποφαντικοῦ λογοῦ)» (Anal. post. 94a1—2). Иначе говоря, в трактате изложена теория суждения.

На первый взгляд имеющееся здесь противоречие разрешается, по нашему мнению, тем, что всякое высказывание рассматривается Аристотелем в той связи, которая ведет к полному раскрытию сущности рассматриваемого объекта, а следовательно, и его понятия. Таковым является суждение, постепенно переходящее у Аристотеля в дефиницию сущности рассматриваемого объекта.

Суждение всегда относится к сложному бытию, т. е. к такому, которое позволяет разделить себя на субъект и предикат, сущность и акциденцию. Поэтому оно является специфической функцией рассудочного мышления, направленного к познанию таких образований, составные части которых рассудок мысленно отделяет друг от друга, чтобы связать их в суждении. «Мышление о неделимом,— читаем мы в трактате «О душе»,— относится к той области, где не может быть лжи. А там, где [встречается] и ложь, и истина, представляет собой соединение понятий, как бы составляющих единство»

(De anima III, 6, 430a26—28. Ср. Met. IX, 10, 1052a1—2). Выбор между правильной и неправильной связью понятий воспроизводит реальную связь самих объектов. «В зависимости от того, существует ли вещь или не существует, и о речи говорится как об истинной или ложной, а не потому, что она сама допускает противоположные определения» (Cat. V, 4b8—10). Поэтому в отношении мысленно соединенного и разделенного в суждении существует ложь и истина (De interpr. I, 16a12—13). Напротив, составляющие суждения понятия или ноэмы (νοήματα) познаются нами интуитивно в качестве чего-то неделимого, единого и элементарного (ἀδιαίρετον, ἕν, ἁπλοῦν, ἄτομον) (De anima II, 6, 430a26).

Суждение определяется Аристотелем как высказывающая, истолковывающая речь (λόγος ἀποφαντικὸς) (De interpr. 4, 17a2,6; 17a8,12; 5,17a15; 10, 12b8). При этом он не проводил никакого различия между суждением и посылками (προτάσεις) умозаключений, по-видимому, считая всякое суждение одной из посылок в длинной цепи умозаключений, из которой состоит все вообще дискурсивное рассудочное мышление. «Посылка,— читаем мы в «Первой аналитике»,— есть речь, утверждающая или отрицающая что-нибудь о чем-нибудь» (Anal. pr. I, 1, 24a16—17). Аналогично определяется суждение в трактате «Об истолковании». «Не всякая [речь] является высказывающей, но лишь та, в которой заключается истинность или ложность чего-либо. Это присуще не всякой [речи], мольба, например, есть речь, однако же ни истинная и ни ложная... Первичным единым суждением является утверждение (κατάφασις), потом [следует] отрицание (ἀπόφασις), все же остальное [возникает посредством их] синтеза» (De interpr. 4, 17a2—5,17a9).

В отличие от восприятий, при которых душа человека играет роль пассивного приемника впечатлений, испытывает известные состояния (παθήματα), в результате которых в ней образуются представления, образование суждения выражает собою активную деятельность сознания человека, некоторый волевой акт. В этом смысле суждение субъективно, зависит от человека: «[Надо] ведь [иметь в виду, что] ложь и истина не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истиной, а зло — непосредственно ложью, но в рассудке (ἐν διανοίᾳ)... ведь мысль ставит в связь и разделяет либо суть [вещи], либо качество, либо количество, либо еще что-нибудь подобное» (Met. VI, 4, 1027b25—3232).

Было бы, однако, ошибочным, понимать происходящий в суждении синтез как чисто субъективную деятельность. Суждение направлено к познанию сложных образований, и вы-

ражает связь, существующую между элементами, качествами. Истина и ложь, которыми оценивается правильность этого синтеза, выражают не сущность суждения, а только характерное, бросающееся в глаза свойство, вытекающее из этой сущности. «Истина имеет место в том случае,— пишет Аристотель,— когда утверждение относится к соединенному [бытию], отрицание — к разъединенному, а при неправде дается распределение, противоречащее этому» (Met. VI, 4, 1027b20—23. Ср. Met. IX, 10, 1051b1—9).

Истина и ложь относятся друг к другу как противоречащие противоположности. Ранее, при анализе форм аристотелевских противопоставлений, мы отмечали, что противоречащая противоположность является конечным результатом раскрытия различий между вещами. Первоначально вещи сопоставляются друг другу чисто внешним и случайным образом, затем они рассматриваются нами внутри существенно объединяющего их целого (рода и вида), а в конце концов, речь идет о противоположности между бытием и небытием одной и той же самой вещи. Противоречие есть снимающее бытие вещи отрицание. Естественно спросить о том, какая связь существует между логическим синтезом, осуществляемым в суждении, и онтологической противоположностью между бытием и небытием той же самой вещи, в данном случае составляющей субъект суждения. Можно также спросить, каким образом развитие учения о противоположностях служит постепенному обогащению и упрочению логической связи, выражаемой связкой «есть», усложнению внутренней структуры суждения и образованию его видов. Мы полагаем, что аристотелевский анализ суждения и его видов сводится к развитию понятия того, что в традиционной логике называется связкой (копулой).

Аристотелю ясно, что в суждении соединяются непосредственно не вещи и их свойства, а мысли — «ноэмы» (De interpr. I, 1, 17a13—14, De anima III, 6, 430a28—30, De anima I, 3, 407a7—8). Однако для того, чтобы из ноэм образовать суждения, необходимо определенное онтологическое отношение содержания этих ноэм, которое Аристотель называет речью. «Речь,— пишет он,— составляется из имени и глагола» (Rhet. III, 2, 1404b26). Посредством имени (ὄνομα) называется предмет, о котором идет речь в суждении, посредством же глагола (ῥῆμα) этому предмету приписывается существование или несуществование с ограничением во времени, сами же по себе, взятые порознь, они не выражают суждения. Например, имя «козло-олень» (τραγέλαφος), хотя оно кажется противоречивым, само по себе не выражает

суждения, а потому не является ни ложным, ни истинным. Также не образует суждения отдельно взятый глагол, например, «есть». «Отсюда видно,— говорит А. С. Ахманов,— что утверждение и отрицание в понимании Аристотеля не есть психологическое состояние убежденности или уверенности в чем-то, а есть полагание в мысли чего-то в качестве существующего или несуществующего, присущего или неприсущего предмету мысли в действительности» [1].

Этим аристотелевское понимание синтеза в суждении существенно отличалось от понимания его стоиками. Стоики считали суждение не отображением объективной связи вещи с ее свойством, а психологической связью понятий (ἐννοήματα). Истинность суждения, в смысле соответствия мыслимой в нем связи реальной, они заменили психологическим актом субъективного одобрения (συγκατάθεσις) душою, постигаемого ею представления (φαντασία καταληπτική). Иначе говоря, истинность суждения понималась ими в конвенциалистском смысле.

Поэтому нам кажется ошибочным то понимание аристотелевского суждения, которое предлагает Генрих Майер. «Суждение, которое одно лишь может называться истинным или ложным,— утверждает Майер,— является исключительно психологическим актом, чисто психологической функцией. Если же истинность и ложность являются ничем иным как определенностями, свойствами такого акта, то отсюда с непреложной необходимостью следует, что сами эти понятия имеют совершенно субъективную, логическую природу» [2]. Такая интерпретация аристотелевского суждения формальна и поверхностна. Онтологическим эквивалентом для субъекта суждения является реальный предмет, а для предиката — его свойство. Конечно, всегда возможно это отношение перевернуть и сказать, например, что «кривизна и прямизна являются свойствами линии». Однако, замечает приводящий этот пример Й. Гейзер, «прямизна, чтобы она могла существовать, быть определяемой, предполагает существование линии, и потому отсутствует также и обратное соотношение... По этой причине она высказывается о линии, а не наоборот также, линия не высказывается о прямизне» [3]. Аристотель сам указывал на то, что логическим субъектом суждения является сущность (см. Anal. post. II, 22, 83a14—17), а предикатом — бытие, свойство или отношение (Met. XIV, 2, 1089b24 и V, 8, 1017a30—32) [4].

Впервые на субъектно-предикатную структуру суждений указал Платон. Так, в диалоге «Софист» он понимает суждение как речь. «Речь возникает у нас в результате взаимного

связывания идей» (259e), состоит из имени и глагола (262a), хотя сами по себе эти понятия речи не образуют. «Высказанное никак не выражает ни действия, ни его отсутствия, ни сущности существующего, ни сущности несуществующего, пока кто-либо не соединит глаголов с именами» (262c). Платону ясно, что суждение всегда является высказыванием о том, что сложно по своей природе (262e), что истинная речь высказывается о существующем, как оно есть, а ложная поступает наоборот (263b).

У Платона интересно и другое: его понимание суждения сохраняет следы происхождения суждения из диайрезиса, а точнее из практики диалектических бесед, проводимых на основе этого метода. Диалектическим вопросом древние греки называли такой, в котором не только спрашивается о чем-то, но в известной мере предопределен возможный ответ на него. Ибо он ставится в такой диалектической форме, что отвечающему остается ответить только «да» или «нет» (ναί ἢ οὔ).

Суждение понимается им по модели этого спора и Платон называет его беззвучной беседой души самой с собою, в которой она приходит к истине, «сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая» (Theaet. 189e. Ср. Soph. 263e). Таким образом, суждение, как выбор одного из двух противоречащих высказываний, подготавливается спором души с самой собой, в процессе разделения противоположностей, заключенных в первоначальных самых общих и поверхностных представлениях. Однако, как мы уже отмечали, онтологический смысл отрицания и утверждения Платоном все же не был еще понят до конца; этому препятствовали философские установки платоновского учения об идеях.

Имя, по Аристотелю, имеет условное значение, но всегда указывает на предмет мысли. Поэтому он отказывает в праве называться именем существительным, стоящим в падежной форме [5], а также «неопределенным именам» (ὄνομα ἀόριστον), т. е. именам с отрицаниями, например, «не-человек». Правда, как отмечает Р. Брандт, последнее Аристотель все же использовал в качестве субъектов суждений.

Глагол же указывает на существование, определенное во времени [6]. Поэтому Калиппу, например, присуще не здоровье (ὑγίεια), а действие, исходящее в данном случае от него, т. е. верно, что Калипп здоров (Κάλιππος ὑγιαίνει). Аристотель решает проблему предикации, понимая ее не как связь имен через безразличную к ним связку, а как выражение для деятельности субъекта или его страдания. Настоящее время глагола, принадлежность признака субъекту

в настоящее время (νῦν ὑπάρχειν) (De interpr. I, 16b6) служит гарантом того, что истинность такого суждения может быть проверена сличением его содержания с реальным положением дел. Поэтому все прочие времена глаголов в аристотелевском учении о суждении в логическом плане подчинены настоящему времени. Формы глаголов «был» и «будет» Аристотель считал не глаголами, а только «падежами глаголов» (πτῶσις ῥήματος) (De interpr. 3, 16b16, 18). Это понимание представляется странным только с современной точки зрения, поскольку в грамматике за норму принято то разделение по временам, которое было внесено в нее уже после Аристотеля стоиками.

Что касается так называемой связки и суждений с именным сказуемым, то Аристотель принципиально не отличал их от суждений с глагольным сказуемым (Met. V, 8, 1027a27—30). Сами по себе слова «есть» и «не есть» ничего не сообщают и пусты. «Ибо бытие и небытие,— пишет Аристотель,— не являются признаками предмета даже и тогда, когда, скажем, «сущее» просто. само по себе оно содержит лишь указание на некоторое соединение (συνθεσιν τινα), которое, однако, не мыслимо без соединяемого» (De interpr. 3, 16b22—23). В то же время всякое суждение, по Аристотелю, в принципе является экзистенциональным, поскольку истинность и ложь соотнесена в нем с бытием и небытием мыслимого объекта. Поэтому всякое суждение имплицитно всегда содержит в себе слова «есть» или «не есть», даже если они особо не выражены. Суждение со связкой является всего лишь формальным развитием суждений с глагольным сказуемым, а не новым видом суждения.

Аристотелевское понимание «связки» содержит в себе, на первый взгляд, неразрешимое противоречие. В ней, как пишет К. Элер, «выражается, с одной стороны, логический синтез, а с другой — дан онтологический эквивалент для этого синтеза в реальной действительности»[6]. Противоречие представляется явным, когда мы замечаем. что не все объекты, вступающие в логический синтез с предикатом, существуют также и реально. Для Аристотеля, пишет Ганс Майер, «недостаточно показать, что предложение «Этот человек является (есть) идущим», но по смыслу данное предложение должно получить форму «Этот идущий человек существует (есть)». На такое преобразование суждения Аристотель, по-видимому, не решился, да и не мог этого сделать, так как при этом не получается адекватного отображения большинства суждений...»[7]. (Майер имеет в виду, вероятно, суждения об объектах, которые реально не существуют,

но которые могут стать предметом мысли, а следовательно, и логическим субъектом суждений.)

В третьей главе трактата «Об истолковании» Аристотель рассматривает вопрос о том, как надо понимать единство суждения.

Вопрос этот имел свою предысторию. Уже сократики заметили, что в суждении происходит объединение отличного друг от друга, многого. «Если мы высказываем о предмете, что он бежит,— говорил мегарик Стильпон,— то приписывается нечто, не тождественное с субъектом. Например, в предложении о том, что «человек добр», понятие «человек» есть нечто другое, чем понятие «добр», и таким же образом «быть лошадью» означает что-то другое, чем «быть мыслимым в движении», поскольку же мы требуем единого понятия для обоих, мы не должны их приписывать одному и тому же. Поэтому ошибаются, когда одно [из этих] понятий приписывают другому. Ибо если [понятие] «добр» совпадает с [понятием] человека, а «бежать» — с «лошадью», то как тогда мы можем говорить о добром кушанье или лекарстве? Если же оно есть нечто другое [чем они], то мы поступаем неправильно, когда говорим, что он добр, а о лошади, что она бежит» (Plutarch adv. Colot. 23 p. 1120a). Киник Антисфен также отрицал возможность образовывать суждения из соединения единичного и общего. «О, Платон,— восклицал он,— лошадь я вижу, лошадности же не вижу» (ὦ, Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ) (Simpl. In Cat. Schol. Br. 67b18. Ср. David. In Cat. Schol. Br., 68b27—28). Антисфен пришел в результате этого к сингуляризму и скептицизму и сводил все высказывания к тавтологиям, а иногда же ограничивался тем, что, ничего не высказывая об объектах, просто указывал на них пальцем.

Выступая против формализма мегариков, Платон понял суждение как единство во множестве, как обобщение. Сами вещи сложны и противоречивы, и этому соответствует сложность высказываний о них (Theaet. 201e, 202bc). В реальном мире, пишет Платон, «полагая каждую из них единой, мы в то же время считаем ее множественной и называем многими именами» (Soph. 258b5). Только юнцы и недоучившиеся старики могут думать, «что невозможно многому быть единым, а единому многим, и всем им действительно доставляет удовольствие не допускать, чтобы человек назывался добрым, но говорить, что доброе — добро, а человек — лишь человек» (Soph. 251b). Однако, и Платон, оторвав общее в качестве идеи от единичного, не смог до конца правильно

решить проблему единства суждения, логического синтеза в нем.

Аристотель подходит к проблеме, пользуясь развитым им понятием сущности. «Суждение едино,— пишет он,— или поскольку оно касается единого, или в силу связи» (De interpr. 5, 17a15—16). Суждения множественны, если они касаются многого или не соединены между собою.

Единство суждения возможно в двояком смысле: или в смысле внешнего объединения частей — такова, например, «Илиада», или в смысле отображения существенного единства предмета (Anal. post. I, 10, 93b35—37; Met. VIII, 6, 1045a12—14; Poet. 20, 1457a30). Внешнее единство нескольких суждений образуется, например, с помощью союзов μὲν, ἤτοι, δὲ, γὰρ, ἔπει (Poet. 20, 1456b39), которые образуют не новые виды суждения, а новые формы их изложения, словесного выражения (Rhet. III, 5, 1407a19—38).

Эти высказывания Аристотеля не поняли его комментаторы, отдававшие дань стоическим воззрениям на логику. Боэций и Аммоний, следуя Порфирию, интерпретировали связь, образующую единство суждения, как сочинительную (паратаксическую) (Boetius II, 97; Ammonius 73a23) и, основываясь на приведенных выше высказываниях Аристотеля о единстве (17a15—16), выдвинули гипотезу, что у него имеется в виду единство не фактов, а сложных суждений, поставленных в отношение следования одного из другого (Boetius II, 110; Ammonius, 73). Этот взгляд неточен, так как у Аристотеля, как мы увидим, не было пропозициональной логики.

Суждение, по Аристотелю, образует одно целое, если его субъект и предикат находятся в существенном единстве. Предикат присущ субъекту безусловно, «когда сказуемое высказывается само по себе, а не как случайный признак» (De interpr. II, 21a30—31). Суждение рассматривалось Аристотелем с точки зрения складывающейся у нас дефиниции сущности объекта [8].

Напротив, случайные по отношению друг к другу признаки, если они даже и совпадут в одной вещи, не образуют единого суждения. «Человек ведь может быть и животным, и двуногим, и кротким (все это свойства, относящиеся к сущности или вытекающие из нее.— *Р. Л.*), и из всего этого образуется нечто единое, но из белизны, человека и ходьбы (случайных свойств по отношению к человеку.— *Р. Л.*) не возникает единства, так что если бы кто-нибудь стал им приписывать одно, то не вышло бы единого утверждения, но лишь одно предложение (φωνή) и несколько утверждений» (De interpr.

II, 20b16—21). Еще более определенно выражает эту мысль философ в другом месте. «Сказуемое и то, к чему это сказуемое относится, не представляют собою единства, если они высказаны случайно, притом случайно относительно самого предмета или относительно друг друга. Например, человек бел и музыкален, но белизна и музыкальность не составляют единства (ἕν), ибо случайно соединены в одном и том же» (De interpr. II, 21a8—11. Ср. Met. III, 4, 1007a1—7).

На различении терминов, взятых по существу и относящихся к внутренней структуре суждений, и терминов, служащих для внешнего выражения предложений, представляющих собою внешнюю форму их выражения, Аристотель строит свое объяснение возможности образования суждений о том, что не существует.

Всякое суждение выражает или истину или ложь в зависимости от того, отображает ли оно или нет объективно существующее состояние дела. В этом смысле всякое суждение является экзистенциональным, суждение же о том, чего абсолютно нет и не было,— невозможно. «Суть бытия [вещи],— пишет философ,— нельзя [познать] без [знания] того, что [она] есть... Спрашивать же, что́ есть какая-либо вещь, не зная, что она есть, значит ничего не спрашивать» (Anal. post. II, 8.93a19—28). О случайном сочетании слов, например, о козлооленe (Anal. post. II, 7, 92b4—8), мы не можем высказать ни истины, ни лжи. Другое дело, если вещь не существует не в абсолютном смысле, тогда о ней возможно говорить на основании прошлого опыта или в смысле реальной возможности. Существование таких объектов мыслимо также в настоящем, хотя случайным образом и о них можно высказывать истинные или ложные суждения.

Для суждения о возможности чему-то быть или не быть реальным эквивалентом является утверждение или отрицание самой возможности, имеющейся в настоящее время в самой действительности. Выражение «быть или не быть» в таких суждениях относится не к настоящему, а к будущему времени, и оно не образует логического противоречия с высказыванием о том, что уже есть, а входит в суждение случайным образом. Бытие возможности является только мыслимым в настоящее время, а не реальным бытием того, что уже существует. Однако существующее в определенном отношении не может противоречить тому, что существует безусловно, как сущность. От логической мыслимости объекта в качестве чего-то существующего нет перехода к доказательству его реального существования. «Несуществующее же потому только, что оно всегда может быть представляемо,

нельзя называть существующим, ибо представление о несуществующем не говорит ведь о том, что оно есть, а о том, что его нет» (De interpr. II, 21a22—23).

Так Аристотель решает проблему, волновавшую еще Парменида: если небытие есть нечто определенное, то как его высказать, учитывая то, что всякое высказывание указывает на некоторое бытие? (DK. B.8; 238, 35—36). Высказывая мысль, что умерший человек, например, Гомер, есть поэт, мы не утверждаем его реального существования. «Существование,— говорит Стагирит,— приписывается Гомеру лишь как случайный признак, поскольку он есть поэт, а не само по себе» (DK. B. 8; De interpr. II, 21a26—28).

Аристотелевское подразделение суждений на простые и сложные (ἁπλῶς καὶ σύνθετος) сохраняет в себе черты платоновского деления (διαίρεσις): на простые суждения всегда можно дать однозначный ответ «да» или «нет», в отношении же сложных это не всегда возможно, так как одни составляющие их суждения могут быть ложными, а другие — истинными (Top. VIII, 2, 158a14—22, Soph. el. 4, 166a22—38; 20, 177a33—177b9). Иначе говоря, сложное суждение отличается от простого тем, что в нем еще не завершено диалектическое разделение родов на виды, сложных проблем на простые, а следовательно, нет возможности для однозначного ответа на вопрос об их истинности. Определению суждения как высказывания, которое может быть истинным или ложным, непосредственно отвечает только простое суждение. «Итак,— пишет Стагирит,— простое суждение есть словесное указание бытия или небытия чего-либо с указанием времени» (De interpr. 5, 17, a22—24).

Таким образом, разделение суждений на утвердительные и отрицательные входит в саму дефиницию суждения как акта, соотносящего мыслимое содержание с бытием или небытием. Противоречие между бытием и небытием образует онтологический эквивалент истинности и ложности любого простого суждения.

Однако отрицательная частица «не» может быть отнесена не только к связке суждения, но и к его субъекту и предикату. В этом случае мы получаем суждения, которые не противоречат друг другу, хотя образуют различные формы сложных суждений. В шестой главе трактата «Об истолковании» Аристотель самым тщательным образом рассматривает вопрос об этих противопоставлениях суждений друг другу. В этом, однако, нет ничего странного. Противопоставление суждений обогащает их новым содержанием и лежит в осно-

ве разделения их на виды, а именно по количеству, качеству, модальности [9].

Ложь и истина соотносятся друг с другом в качестве противоречащих противоположностей. «Противоречием,— пишет философ,— является то, в чем противостоят друг другу утверждение и отрицание» (De interpr. VI, 17a33—34). Утверждение же и отрицание выражаются с помощью утвердительной и отрицательной связки и только с помощью их. Поэтому для каждого суждения имеется одно и только одно адекватное утверждаемому отрицание (De interpr. VI, 17a31—33). Отсюда, однако, следует, что если частица «не» отнесена к остальным членам суждения, то мы получаем каждый раз суждение, которое только противоположно исходному, не представляя, однако, его отрицания.

Противоположные суждения могут касаться не одних и тех же объектов и тогда они различны (как стали говорить уже после Аристотеля), *по количеству*. Объектом мышления могут быть общие предметы (τὰ πράγματα καθόλου) и единичные (καθ' ἕκαστον), например, «человек», «Каллий». Соответственно этому возможны также общие и не общие высказывания. «Я называю общим то, что по [своей] природе (πέφυκη) высказывается о многом, единичное же не таково» (De interpr. VII, 17a39—40). Общее, как видим, понимается не в смысле собрания или множества («класса») единичностей, а в смысле выражения их общей природы, их общего понятия. В таком виде общее образует единый логический субъект, но его можно понимать также и в разделительном смысле, как это имеет место, например, в так называемых частных суждениях. В последних говорится только о некоторых представителях «известного класса». В трактате «Об истолковании» частные суждения не упоминаются, хотя в нем допускается возможность, что отдельные суждения выражают не общность предмета, а общность высказывания о предмете (τό γὰρ πᾶς οὐ τὸ καθόλου σημαίνει, ἀλλ' ὅτι καθόλου) (De interpr. 10, 20a9—10).

В традиционной формальной логике, трактующей общие суждения в смысле общего высказывания о многих единичных предметах («одного класса», т. е. с точки зрения логического объема) ложность одного из противоположных общих суждений еще не доказывает истинности другого, ибо истинным может оказаться только частное суждение. Аристотель же подчеркивал в общих суждениях не то, что они относятся ко многим предметам, а прежде всего то, что через них мы знаем общую сущность этих предметов. «Общим,— пишет он во «Второй аналитике»,— я называю то,

что присуще всем и [есть] само по себе (καθ' αὑτό) и поскольку оно есть то, что оно есть. Очевидно поэтому, что все, что есть общее, присуще вещам необходимо» (Anal. post. I, 4, 73b26—28. Ср. Met. V, 9, 1007b33—1008a2).

Аристотель постоянно подчеркивает, что научные доказательства осуществляются благодаря общим, отображающим сущность дела, посылкам. «Ведь под общим,— пишет он,— мы понимаем то, что есть всегда и везде (ἀεὶ καὶ πανταχοῦ). А так как доказательства ведутся общими [суждениями], общее же нельзя чувственно воспринимать, то очевидно, что посредством чувственного восприятия нельзя знать» (Anal. post. I, 31, 87b32—35. Ср. Anal. post. I, 5, 74a23). Доказав, скажем, теорему о каждом треугольнике в отдельности, мы не знали бы треугольника как такового, а знание общего — цель науки (Anal. post. I, 31, 87b35—37). В основе научного знания о каждом треугольнике в отдельности лежит понятие о треугольнике вообще. Как правильно замечает Х. Зигварт, сведение природы общих суждений к одним только объемным отношениям «скрывает самое главное, именно переход от эмпирически общего к безусловно общему суждению». «Так как вообще животные ощущают,— пишет он,— то ощущают все животные» [10].

Общее в смысле единого рода или вида возможно трактовать также в распределительном смысле. Это бывает, когда относительно общего высказываются не общим образом (Аристотель называет такие суждения «неопределенными») или когда что-то утверждается только о некоторых предметах данного рода (частные суждения). Последние возникают, например, при обращении общих суждений с ограничением — операции, используемой при сведении силлогизмов. Возможно, что по этой причине, имея в виду не принципиальную сторону дела, а руководствуясь чисто техническими соображениями, Аристотель трактует в «Первой аналитике» посылки силлогизмов также в чисто объемном плане. Так возникает представление о частных и общих высказываниях. «Посылка есть высказывание, утверждающее или отрицающее что-нибудь о чем-нибудь. Высказывание же бывает или общим (καθόλου) или частным (μέρει) или неопределенным (ἀδιόριστος). Общим я называю [суждение], когда [А] [например] присуще всем или не присуще ни одному [В], частным — когда [А] присуще или не присуще некоторым или присуще не всем [В], неопределенным — когда нечто одно присуще или не присуще [другому], без указания [на то, присуще ли оно] всему или не всему [другому], как, например, [суждение]: противоположности изучаются одной и той же наукой»

(Anal. pr. I, 1, 24a16—21). В этом подразделении суждений (которого нет в его трактате «Об истолковании») речь идет не об общем как объекте суждения, а об общности высказывания о нем. Введение в «Аналитиках» частных и неопределенных суждений в качестве чего-то равноправного с подлинно общими высказываниями, объясняется, по нашему мнению, чисто техническими соображениями. По этой же причине в «Аналитиках» отсутствует указание на единичные суждения, которые по форме выражения ничем не отличаются от общих суждений [11]. В обоих случаях речь идет о всем объекте, независимо от того, состоит ли он из одного предмета или единого общего понятия (рода, вида).

Общность высказывания Аристотель отличает от общности самого предмета. Поэтому, имея в виду единый вид или понятие о человеке как таковом, мы можем сказать, что суждению «Всякий человек живое существо» противоречит суждение «Ни один человек не есть живое существо», так как оба суждения, подобно единичным суждениям, имеют один и тот же, единый и нераздельный субъект. Однако слово «человек» можно трактовать также в разделительном смысле, в этом случае в качестве субъекта суждения берется не само видовое понятие, а предметы, на которые оно распространяется, т. е. то, что впоследствии назвали логическим объемом понятия. Тогда общее суждение в действительности является совокупностью, множеством единичных суждений и оно ложно, если ложно хотя бы одно из этих суждений. Такого рода общему суждению (в действительности представляющему общность высказывания о не общем) противолежит противоположное по логическому качеству неопределенное или частное высказывание. «Если же о не общем говорится как об общем (ἐπὶ τῶν καθόλου, μὴ καθόλου), то не всегда одно истинно, а другое ложно. Ибо можно утверждать, что [некоторый] человек бел и [некоторый] человек не бел» (De interpr. 7, 17b29—32). «Итак, противоречиво: всякий человек бел и не всякий человек бел, некий человек бел и ни один человек не бел» (De interpr. 7, 18a4—6).

Схоластики, Марциан Капелла (470 г. н. э.) и Боэций, отбросив понятие сущности и ограничившись одной технической (объемной) стороной дела, построили графическую схему для иллюстрации отношения различных по качеству и количеству суждений, которая вошла в учебники логики под названием «логический квадрат».

Особо следует сказать об аристотелевском понимании того, что позднее было названо *модальностью суждений*. Подобно логическому качеству и количеству, модальность у

Аристотеля имеет онтологическую основу. Она выражает не способ, каким мы приписываем субъекту суждения его предикат, высказывая при этом выражаемую в модальных терминах («возможно», «необходимо») меру уверенности в истинности такой предикации, а форму существования объектов мышления. Мыслимое нами существует либо как простой факт, либо как необходимое, либо как только возможное явление, и это выражается в так называемой модальности суждений.

Понятие модальности является развитием представлений о логическом качестве и количестве. Общность суждений, если она получена нами простым перечислением всех известных в настоящий момент случаев, непрочна и зависит от условий пространства и времени. В действительности такого рода суждения являются частными. Достаточно возникнуть одному противоречащему явлению, чтобы наша индукция была опровергнута. Поэтому общность высказываний зависит от характера предикации в связи с понятием времени, ее внутренней устойчивости. Центр тяжести в исследовании суждений смещается с субъекта на предикат.

В девятой главе трактата «Об истолковании» Аристотель переходит к рассмотрению зависимости истинности суждений от изменения событий во времени и в связи с этим обращается к проблеме модальности суждений.

Прежде всего Аристотель анализирует проблему отображения в суждениях будущих, а в настоящий момент только возможных событий. В зависимости от стечения случайных обстоятельств такие события могут осуществляться на разные лады и это делает понятие возможного внутренне противоречивым. Природа всего случайного, говорит Аристотель, такова, что «ему нет причины быть или стать более таким, чем иным» (De interpr. 9, 18b8—9). В то же время сущность суждений такова, что они, по закону исключенного третьего, должны утверждать один член противоречия и отвергать другой. Высказывая суждение, мы придаем мыслимому нами объекту известную необходимость, ибо если «нечто бело или не бело, то необходимо, чтобы оно было белым или не белым» (De interpr. 9, 18a29—18b1). Из сказанного как будто следует вывод о том, что возможное, будучи внутренне противоречивым и осуществляясь на разные лады, не может быть высказано в правильно построенных суждениях.

К такого рода взглядам пришли мегарцы, представлявшие одно из так называемых сократических направлений. Чтобы избежать логических трудностей, связанных с понятием возможного, они пошли по сравнительно легкому пути

его элиминации, сведéния возможного к мыслимой допустимости того, что уже существует или с необходимостью будет существовать. «Все происходящее,— говорил мегарец Диодор Кронос,— с необходимостью должно быть действительным. Из чего-то возможного не может возникнуть ничего невозможного. Невозможно же то, чтобы нечто происходящее теперь стало бы иным, чем оно есть. Ибо, если бы это было возможным [в известный момент прошлого времени], из возможного последовало бы нечто невозможное. Итак, это невозможно. Поэтому вообще невозможно, чтобы возникало нечто такое, что не является действительно существующим или не становится [с необходимостью им]» (Epict. Dissert. II. 119.1).

Аргумент Диодора направлен против понятия возможности в качестве объективного состояния вещей, отличного от их актуального существования. Фактически он стирал всякую грань между вероятностью наступления какого-либо события и самим наступлением события. Этим объясняется название, которое он получил в древности: Κυρεύων — «повелительный». Согласно рассуждению Диодора следовало, что все, что только возможно, должно одновременно мыслиться нами или как уже существующее или даже как необходимое [12].

Однако такое истолкование уничтожало сущность возможного как того, что не только мыслимо, но объективно может произойти на разные лады и в этой связи включает в себя момент случайности. Аристотель назвал «возможность» того, что уже существует или необходимо будет, «омонимической» возможностью, т. е. возможностью на словах, возможностью того, что только мыслится возможным, а в действительности не имеет объективного содержания (Anal. pr. I, 13, 32a18—20). «Такие утверждения,— пишет он о взглядах мегарцев,— упраздняют [всякое] движение и возникновение. То, что стоит, всегда будет стоять, а то, что сидит,— сидеть; раз оно сидит, оно не встанет: ибо не может встать то, что встать неспособно. Если поэтому утверждать такие вещи невозможно, ясно, что способность и действительность — не одно и то же» (Met. IX, 3, 1047a14—119). Здравый смысл свидетельствует о том, что морское сражение завтра может произойти или не произойти, а плащ можно разрезать, хотя этого не сделают и впредь будут им пользоваться. «Следовательно, ясно, что не все существует и становится в силу необходимости, но иное зависит от случая, и в нем именно утверждение не более истинно, чем отрицание; а другое по большей части бывает скорее так, чем иначе, однако может так

случиться, что это другое сбудется, а первое нет» (De interpr. IX, 19a18—22).

На первый взгляд дело представляется так, будто Аристотель, аргументируя в пользу объективного существования возможного и случайного в мире, приходит к мысли о необходимости определенным образом ограничить применение открытого им самим закона исключенного третьего, а в этой связи пересматривает свои прежние взгляды на логику [13].

Действительно, у Аристотеля мы находим заявления о противоречивости всего возможного, поскольку оно возможно. «Когда о вещах говорится со стороны наличия у них способности (δύνασθαι),— пишет Стагирит,— в этих случаях одно и то же способно иметь противоположные определения» (δυνατὸν τἀναντία) (Met. IX, 9, 1051a5—6). Один и тот же человек, например, способен к тому, чтобы быть здоровым или больным, хотя в действительности он или здоров, или болен. Способность к противоположным определениям,— говорит философ,— дается, таким образом, вещи в одно и то же время, но сами противоположные определения (ἐναντία) не могут существовать в одно и то же время» (Met. IX, 9, 1051a10—12).

В связи с таким пониманием возможного появляется новая трудность: как вообще суждения о возможном мыслимы в качестве истинных или ложных высказываний. Ведь на первый взгляд они кажутся несовместимыми друг с другом. Каким образом закон исключенного третьего, не применимый к возможному, поскольку оно возможно, применим, однако, к суждениям о возможном? Становится необходимым рассмотрение отношения между словами «возможно» и тем, что обычно называется связкой суждения.

Чтобы решить проблему, Аристотель замечает, что существование образует как бы род для существующего как возможным образом, так и необходимым (De interpr. IX, 19a23—26). Хотя морскому сражению завтра предстоит быть или не быть, однако не обязательно, что оно произойдет с необходимостью (De interpr. IX, 19a30—32). Сама по себе возможность является чем-то реальным, следовательно, допустимо говорить о том, что «есть возможность чего-то» или что «нет возможности чего-то» и эти утверждения, построенные по типу других суждений о существующем, управляются законом исключенного третьего и либо истинны, либо ложны. Что же касается осуществления этой возможности, поскольку оно в настоящее время остается еще возможностью и не обладает реальностью, то о нем в настоящем ничего нельзя утверждать. Поэтому «возможность для чего-либо быть»

равносильна «возможности для чего-либо и не быть». Различие этих выражений относится не к связке суждения, а к именной части сказуемого. В таких суждениях поэтому «бытие и небытие являются как бы подлежащими, возможность же и допустимость (δύνασθαι καὶ ἐνδέχεσθαι) являются определяющими прибавлениями (προσθέσεις διορίζουσαι) (De interpr. XI, 21b29—30). Этим объясняется, почему более обстоятельному рассмотрению суждений о возможном Аристотель предпосылает анализ суждений с именным сказуемым, в которых связке соответствует утверждение или отрицание наличия возможности, а именной части — выражение «возможность быть (или не быть) чему-либо».

Попеременно присоединяя частицу «не» то к связке, то к именной части сказуемого, Аристотель показывает, что отрицанием для суждения «есть возможность того, что будет А» является не утверждение «есть возможность того, что будет не-А», а суждение «нет возможности того, что будет А». Первые два суждения не исключают, а наоборот, предполагают друг друга и являются утвердительными суждениями о существовании возможности как факта. Суждения о возможном слагаются из двух утверждений, из которых одно указывает на наличие возможного обладания вещи известным свойством, а другое выражает его отсутствие, т. е. лишение (отсутствие этого свойства в актуальном осуществлении, допущение возможности того, что оно не возникнет).

Основываясь на сделанном им различении между отрицательным предикатом (в лишениях) и отрицанием предиката (в отрицательных суждениях), Аристотель строит всю систему модальных суждений. Это различение, в основе которого лежит онтологическая противоположность между возможным и действительным, лишением и обладанием каким-либо свойством, создает предпосылку для перехода не только от ассерторических суждений к суждениям о возможном, но также от них — к суждениям о необходимом.

В предложениях о возможном и необходимом слово, которое обозначает модальность, относится Аристотелем к предикату, а не к связке суждения, которая у него в любом случае остается ассерторическим утверждением о том, что «есть» или «не есть». Поэтому различения, ранее сделанные для суждений о возможном, сохраняют свое значение и для суждений о необходимом. Необходимые суждения рассматриваются Аристотелем в качестве особых видов суждений, получаемых с помощью синтеза слова «возможно» и отрицания «не».

«Невозможность быть» (т. е. «необходимо не быть») противоречит не выражению «невозможно не быть» («необходимо быть»), а выражению «не невозможно быть» (т. е. «не необходимо не быть»). Казалось бы, что выражение «возможно не быть» находится в противоречии с суждением «необходимо быть». Тут, однако, возникает большая трудность, которую философ пытается устранить, различая смыслы, в каких мы говорим о возможном.

Апория формулируется следующим образом. Поскольку необходимое противоположно невозможному, оно должно быть также возможным. Однако, если оно возможно, то оно допускает противоположные определения, ибо возможное может как быть, так и не быть. Получается, что необходимое, поскольку оно возможно, может и не быть, что противоречит его понятию.

Чтобы разрешить апорию, Аристотель различает, в каких смыслах говорится о возможном.

О возможности иногда говорится в смысле допустимости того, что уже существует или необходимо будет существовать и что поэтому не содержит в себе ничего невозможного. В этом применении слово «возможно» рассматривается не само по себе, а случайным образом, т. е. в отношении того, что фактически не является уже только возможным. Аристотель называет такого рода «возможность» «омонимической возможностью» (ὁμονύμως ἐνδέχεσθαι) (Anal. pr. I, 13, 32a18—20; De interpr. 13, 23a7; Phys. II, 4, 207b20), «нелогической возможностью» (ἄλογοι δύναμις) (Phys. III, 6, 207a38), или «возможностью не согласно ее понятию» (De interpr. 13, 22b38). Огонь, например, может согреть, так как он необходимо согреет, а противоположное этому немыслимо. Такова возможность «ходить» для того, что уже́ ходит, и «двигаться» — для двигающегося. Все это не содержит в себе ничего невозможного, однако оно, по сути дела, не является также и возможным в качестве реального состояния вещей, отличного от того, что фактически или необходимо существует.

Другим видом возможного является «неопределенная возможность» (ἀόριστον ἐνδέχεσθαι), т. е. возможность того, что никак не определено в природе рассматриваемого объекта и совершается в силу случайного стечения обстоятельств. Например, во время прогулки человека может произойти землетрясение (Anal. pr. I, 13, 32b10—13). Эту возможность Аристотель особо не рассматривает, так как относительно ее отсутствует «твердо установленный средний термин» и ее осуществление нельзя предвидеть. Хотя о такой возможнос-

ти можно построить силлогизм, им обыкновенно не пользуются (Anal. pr. I, 13, 32b18—22).

Научную ценность имеет только третий вид — возможное «как наиболее часто встречающееся и свойственное природе вещей» (Anal. pr. I, 3, 25b14). Таково «то, что часто бывает (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), но является не необходимым, как, например, то, что человек седеет или полнеет в зависимости от его природы (ибо [то, что с человеком бывает] не является прямой необходимостью, поскольку человек не вечно существует, [все это] или необходимо, или часто бывает)» (Anal. pr. I, 13, 32a5—10. Ср. Rhet. I, 25, 1402b21 и I, 2, 1357a34—b1).

Возможность в собственном смысле этого слова выражают два последних из указанных нами видов, так как в обоих случаях речь идет о том, что может как быть, так и не быть, происходить или не происходить. Таковыми же могут быть только материальные вещи. «Каждая из таких вещей способна и быть и не быть, а в этом состоит материя у каждой вещи» (Met. VII, 7, 1032a20—21). Рассматривать природу надо на основании того, что происходит в большинстве случаев. При развитии материальных вещей сущность пробивает себе путь сквозь массу неблагоприятных условий и осуществляется в качестве того, что возможно и бывает в большинстве случаев, допуская, однако, исключения. Поэтому исследование сущности вещей включает в себя анализ того, что бывает не всегда, а в большинстве случаев и выражает природу объекта.

Разрешение апории состоит в том, что, хотя в омонимическом смысле возможным является и то, что неподвижно и неизменно (таковы чистые формы без материи и самые «первые сущности»), или то, что вечно и постоянно находится в одном и том же состоянии (как небесные светила, по представлениям древних греков), все же в собственном смысле возможными являются явления подлунного мира, развивающиеся и включающие в себя противоположные тенденции. «Бывает,— пишет Аристотель,— действительность без возможности, как, например, первые сущности (πρῶται οὐσίαι); другое, напротив, действительно и вместе с тем возможно, подобно тому, что по своей природе более раннее, а по времени более позднее; наконец, бывает и такое, что никогда не есть действительность, а всегда возможность» (De interpr. 13, 23a23—26) [14].

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

АНАЛИТИКА АРИСТОТЕЛЯ



ГЛАВА ПЕРВАЯ

О ТЕРМИНЕ «АНАЛИТИКА». ГЕНЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД АРИСТОТЕЛЯ

По определению Аристотеля, предметом исследования в «Аналитиках» является «доказательство и доказывающая наука» (Anal. pr. I, 1, 24a10—11, Ср. Met. IV, 3, 1005a5—8; IX, 1, 1059b18—19; Eth. Nic. VI, 3, 1189b31—33). Доказательство, в свою очередь, образует составную часть любой науки и в этом смысле тождественно с нею (Anal. post. II, 19, 99b17). Предметом исследования в «Аналитиках» является «аналитическая наука» (Rhet. I, 4, 1358b12).

Уже в древности многим комментаторам эта дефиниция показалась чрезмерно узкой. Действительно, в самом начале «Аналитик» Аристотель пишет о том, что сперва он остановится на теории силлогизма как такового, и только после этого — на теории доказательства, «поскольку доказательство есть известного рода силлогизм, и не всякий силлогизм — доказательство» (Anal. pr. I, 4, 25b28—31. Ср. Anal. post. II, 19). В связи с этим впоследствии стало почти традицией игнорировать аристотелевскую дефиницию аналитики и говорить, что в «Первой аналитике» изложена теория силлогизма как такового (т. е. «чистого силлогизма»), тогда как во «Второй аналитике» речь идет о его частном применении к доказательству.

Таким пониманием предмета «Аналитик» достигались две цели: с одной стороны, силлогизм становился доступным для чисто формального истолкования его природы, а с другой — содержательные области аристотелевской логики, такие, как аподейктика и диалектика в угоду чисто формальному пониманию логики Аристотеля низводились на уровень одних лишь применений этой теории, утрачивая значение самостоятельных дисциплин. «Формы и правила, с которыми аподиктические умозаключения связаны так же хорошо, как

и диалектические,— пишет, например, Генрих Майер,— надо исследовать и устанавливать независимо от этих особых применений. Это составляет исходную точку зрения, с которой в «Первой аналитике» рассматривается силлогизм» [1].

Однако уже титул сочинения — Ἀναλυτικά настораживает, склоняет к тому, чтобы считаться с аристотелевской дефиницией.

Коррелятом к термину «анализ» (ἀνάλυσις) обычно считают синтез (σύνθεσις). В сочинениях же самого Аристотеля слово «синтез» встречается довольно редко. Говоря, например, о необходимости дополнять в споре анализ синтезом, он имеет в виду главным образом формальные операции, осуществляемые в математике. «Здесь дело обстоит так же, как при построении геометрических фигур: так мы иногда разбираемся в анализе фигур, не справляясь, однако, с их синтезом. Также и при опровержении мы часто знаем, на чем построено доказательство, но затрудняемся в вопросе, каким образом его следует разложить» (Soph. el. 16, 175a26—30). Логические операции философ сравнивает здесь с математическим методом разделения сложных фигур на простейшие и затем обратным построением их, но не более. «Выражения анализ и синтез,— замечает О. Вильман,— по существу заимствованы из математического метода, следовательно, пифагорейского происхождения и не соответствуют отображению логических связей, на которые они были перенесены. Логический анализ есть не разложение на части, а извлечение или восхождение от явления к сущности, от особенного к общему, от факта к причине, он есть не разложение, а истолкование» [2].

Анализом и синтезом впервые стал пользоваться пифагориец Архелай, который считал, что математический метод состоит в разложении понятий вплоть до их первоначал (ἀρχαί) и в последующем синтезе их на основе этих первоначал. К интерпретации логики Аристотеля впервые применил эти полярные понятия Александр Афродизийский. «Анализом,— утверждает он,— является сведéние сложного к тому, из чего оно состоит..., синтез образует путь от принципов к тому, что возникло из принципов, анализ же есть обратный путь к принципам» (Alex. Aphr. Schol. Br., p. 143a34—38).

Аристотель был далек от того, чтобы понимать глубинные логические связи на основе наглядных представлений об отношении «части» и «целого». Аналитическому способу исследования он противопоставляет не синтетическое, а «логическое» (т. е. диалектическое). Аристотель разделяет уче-

ние Платона о двух путях познания, хотя вносит в него, разумеется, существенные коррективы. «Мы не должны упускать из виду различие двух методов, идущего от принципов и идущего к принципам (οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς). Справедливо поэтому Платон останавливался на этом затруднении и исследовал вопрос, какого метода следует держаться... Начинать надо с известного, а оно двоякого рода: частью известное нам, частью безусловно известное» (Eth. Nic. I, 3, 1095a30—1095b3. Ср. II, 2, 413a11—12). Каждый метод представляет собой движение познания снизу вверх или сверху вниз. «Под направлением вверх (ἐπὶ τὸ ἄνω),— говорит Стагирит,— я понимаю направление к более общему, под направлением вниз (ἐπὶ τὸ κάτω) — к частному» (Anal. post. I, 20, 82a23—24).

Общее же может быть двоякого рода.

Первоначально мы узнаем об общем на основании чувственного опыта, обобщений по аналогии, из правдоподобных мнений. Такое общее, еще не просветленное мыслью, представляет собою сложное и спутанное в себе образование, омоним для многих различных и несравнимых по своей сущности вещей. «Например, круг обозначает нечто целое и пристом неопределенным образом, а определение разлагает его на частности, и дети первое время называют всех мужчин отцами, а женщин матерями, потом уже различают каждого в отдельности» (Phys. I, 1, 184b9—14). Чтобы понять содержание такого общего, более точно осмыслить его элементы, необходимо его расчленение, диайрезис. «Мы,— замечает философ,— тогда уверены в познании всякой вещи, когда узнаем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов» (Phys. I, 1, 184a12—14). Общее, которое знакомо нам неопределенным образом, дано согласно чувственному представлению, должно быть понято мышлением через сущность объекта, сведено к его первоначалу.

Познав же состав и сущность объекта, следует обратиться к методу теоретического восхождения от особенного к общему, к мысленному построению общего в сфере чистого умозрения. Диайрезис уступает свое место операции сведения, обобщения. Объекты познания интересуют Аристотеля не «сами по себе», не в их особой, замкнутой в себе сущности, а в качестве компонентов общих закономерностей, познаваемых с помощью науки и интуиции разума. «Принципом аристотелевской логики,— отмечает В. Виндельбанд,— является мысль, что подобно тому, как в природе вещей (natura rerum) общее, т. е. выражаемая в понятии вещи ее сущность, является причиной и основанием для оп-

ределенного частного, точно так же и ближайшая задача объективной науки состоит в том, чтобы выводить частное из общего (ἀπόδειξις) и, таким образом, понять логическую необходимость эмпирически действительного мира» [3].

Таким образом, термин «анализ» (ἀνάλυσις) означает у Аристотеля не столько разложение «целого» на «части», сколько сведéние сложного образования к его первейшим элементам и началам. Оно означает познание сущности и опосредствование явления через эту сущность, а затем сведéние самой сущности к субстанции более высокого порядка, к высшим первоначалам бытия и познания. Такую функцию у Платона выполняла операция сведéния, Аристотель развил ее на основе развитого им учения о сущности. Подтверждением для сказанного служит применение у Аристотеля термина «анализ». Положения, получаемые посредством раскрытия (ἀναλύσει), он отличает от неопосредствуемых положений интуитивного разума (Anal. post. I, 32, 88b17—20); указывает на необходимость познания противоположностей путем сведéния их понятия к начальным моментам (Met. XI, 6, 1063b18—19); а категории, как первичные определенности бытия, считает не сводимыми друг к другу или к чему-то единому (Met. V, 28, 1024b15—16).

Понятие анализа, в основе которого лежит диалектика сведéния, составляет основу единства и структуры «Аналитик». В них, если можно так выразиться, все сводится ко всему, а в конечном счете к учению об аналитической науке и к ее высшим основоположениям, познаваемым с помощью философии.

Всякое суждение, выступающее в качестве заключения определенного силлогизма, раскрывается (ἀναλύται) в его посылках (Anal. pr. I, 38, 49a9); частные модусы первой фигуры сводятся к ее общим модусам, а модусы несовершенных фигур к модусам первой фигуры (Anal. pr. I, 32, 47a4; 44, 50a30; 50b3; 45, 50b30; 38, 51a2). В свою очередь, структура и познавательная ценность несиллогистических выводов раскрывается нам при сведéнии их к силлогистическим выводам (Anal. pr. I, 44, 51a18 и 51a32; II, гл. 23—27). Доказывающий силлогизм, имеющий средним термином сущность вещи, раскрывает нам причину. Выявляя цепь причин и их следствий мы приходим к аналитической науке, которая, в свою очередь, получает обоснование в неопосредствуемых более положениях, познаваемых с помощью разума. Такова идея «Аналитик».

Этой идее соответствует и общая структура «Аналитик». Вначале рассматриваются дейктические силлогизмы, даю-

щие нам знание в форме простого факта; затем риторические силлогизмы, основывающиеся на характерных проявлениях сущности — на приметах и общепринятых мнениях. Наконец, аподиктические силлогизмы, которые имеют своим основанием саму сущность рассматриваемых нами явлений и в совокупности составляют доказывающую науку. «Аналитики» заканчиваются анализом понятия разума, с помощью которого мы познаем первоначала науки.

Единство «Аналитик» — не в том, что в «Первой аналитике» изложена общая, свободная от всяких ссылок на категориальное содержание теория силлогистического вывода, а во «Второй аналитике» — одно из ее частных применений. Единство «Аналитик» надо искать в самом методе сведéния, описываемого Аристотелем в его конкретных логических формах и представляющего собою процесс восхождения познания от явного для нас к первому по природе, анализ.

Силлогизм интересует Аристотеля не сам по себе, а в той связи его форм, которая ведет к построению доказывающей науки, а, в конечном счете, к необходимости обоснования принципов этой науки в «Первой философии» («Метафизике») Теория умозаключений была у него анализом структуры определенной методологии, служащей, в свою очередь, своеобразным введением в аристотелевскую философию.

Это хорошо понимал уже А. Тренделенбург. «Под аналитикой,— пишет он,— не понимается ничего другого, кроме сведéния (redigere) сложного к его элементам и причинам. Подобно тому, как в геометрии, чтобы познать геометрические фигуры, их разлагают на самые простые, например, многоугольник на треугольники, так и познающий аналитически разум доводит дело как бы до первых форм и причин» [4].

Аналитика, таким образом, описывает путь познания вещей через их сущность и причины. Цепь причин и следствий приводит нас к необходимости познать первые причины, которые составляют, согласно Аристотелю, специфический предмет философского мышления. Бесспорно, что формы умозаключений, изучаемые в «Аналитиках», имеют значение также сами по себе, в качестве норм правильного мышления, но все же главной задачей аналитики является ее пропедевтическая функция по отношению к философии. Аналитика — не столько «органон» познания, сколько «часть философии». Не случайно, что аподиктический силлогизм, раскрывающий причину рассматриваемого предмета, называется Аристотелем «философемой» (Top. VIII, 11, 162a15—16; De caelo II, 13, 294a19; I, 19, 279a30), а вся теория силлогизма обосновывается им в «Первой философии» (Met. IV, 3, 1005b5—6).

В тесной связи с таким пониманием аналитического мышления находится диалектическая методология Аристотеля, его приверженность к генетическому методу рассмотрения сложных явлений. Ибо, замечает философ, «то, что есть последнее при анализе (ἐν τῇ ἀναλύσει) является первым в генезисе (ἐν τῇ γενέσει) (Eth. Nic. III, 5, 1112b23—24). Иначе говоря, сущность, выступающая в аналитической силлогистике в качестве среднего термина (основания выводов), при генезисе самих вещей выступает в качестве цели (Met. VII, 9, 1034b30—32), а круговому доказательству соответствует в самой реальной действительности кругообращение материальных стихий (Anal. post. II, 12, 95b38—96a7).

Аналитическое рассмотрение объектов из их сущности, рассмотрение их как чего-то сформировавшегося и актуально существующего, совмещается Аристотелем с исследованием их первичных и более простых форм, исторически предшествующих их возникновению. В «Политике», приступая к изучению такого сложного образования, каким является государство, Аристотель пишет: «Всегда следует сложное (συνθέτον) разлагать на его составные элементы, мельчайшие части целого. Основываясь на этом, мы сперва рассмотрим составные части государства, далее разберем отличительные качества каждого из них и, наконец, поставим вопрос, возможно ли дать научное объяснение каждому из указанных выше понятий («царь», «домохозяин», «господин».— *Р. Л.*). И здесь, как и повсюду, наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов» (Pol. I, 1, 1252a18—26). В отношении государства такими первичными образованиями являются семья и селение — простейшие формы общежития, исторически предшествующие его возникновению.

Так же поступает философ в «Экономике», где исследуется сущность домашнего хозяйства. Здесь он также рекомендует начинать анализ с «первичных образований и самых малых частей (ἐλάχιστα) природы каждого предмета» (Oec. I,2, 1343a18—19). Таковыми в данном случае являются человек и его хозяйство.

Аналитико-генетический метод (назовем его так) применяется Аристотелем и в других областях знания. «Аристотель,— замечает Ганс Майер,— был первым, кто сознательно ввел в свою систему понятие развития в собственном смысле слова, сделал его фундаментальным понятием своего мировоззрения. Понятие развития образует у него вспомогательное средство, которое он никогда не упускает из виду, когда речь идет о том, чтобы преодолеть трудности и устра-

нить запутанные противоречия. Важнейшие проблемы, как в натурфилософии, так и в психологии, как в политике, так и в социологии с его помощью нашли свое разрешение, его значение простирается на конечные принципы онтологии и учения о познании» [5].

Аналитико-генетический метод изучения сложных образований открывает «путь к [их] природе» (Phys. II, 1, 193a13), «путь к сущности» (Met. IV, 2, 1003a7).

Поскольку же предмет возможно исследовать, начиная с того, что является первым по генезису и более простым, или же, наоборот, рассматривать его со стороны более зрелых форм его организации, то правомерно выделить два метода, которые уже после Аристотеля были названы прогрессивным и регрессивным.

Прогрессивный метод представляет собою движение мысли от простого к сложному, от общего к особенному и воспроизводит собственную историю объекта. Аристотель прибегает к нему в «Политике» при выведении государства из семьи и поселения, описании иерархии душ живых существ в биологии (питательная душа растений, ощущающая — животных, разумная — людей) (De an. II, 2; De part. an. II, 17), при решении проблемы возникновения знания из ощущений (De an. II, 5; Anal. post. I, 1), выведении искусства из природной склонности людей к подражанию (Poet. 1), при выведении элементарных геометрических понятий друг из друга (линия — след движущейся точки, плоскость — след движения линии и т. д.) (De an. II, 4, 409a4; Mech. probl. 1).

Теоретическая методология построена на переходе от общего к особенному, являющемуся целью генезиса (De gen. an. II, 3, 736b4). Такой переход соответствует внутренней структуре развития, последовательности звеньев формирования рассматриваемого объекта. «Теоретическое рассмотрение особенного,— отмечает Аристотель,— должно следовать за рассмотрением общего во вторую очередь» (Phys. III, 1, 200b24—25. Ср. De part. an I, 1, 639b4—5). Теоретические проблемы решаются посредством расчленения общего, слитного на его мельчайшие части (Anal. post. II, 14). «Надо начинать исследование с самых общих родов и от них продвигаться вплоть до неделимых далее видов. Если, например, говорят, что наука о противоположностях одна и та же, то надо рассмотреть, не является ли одной и той же наука о соотнесенном, о контрарно противоположном, о лишении и обладании, о противоречащем. А если дело не ясно и так, то надо вновь производить разделения вплоть до неделимого и рассмотреть, применимо ли данное положение,

например, к справедливому и несправедливому, к слепому и зрячему, к бытию и небытию» (Top. I, 2, 109b15—28).

Особенно эффективным такой способ исследования оказался в биологии и политике.

Низшие и простейшие виды животных обладают свойствами животного как такового, в более сложных видах к ним присоединяются специфические различия класса, семейства, рода и вида. Поэтому теоретическому восхождению от простого к сложному соответствует движение познания от понятия животного как такового вплоть до самых высокоорганизованных видов. «Надо сказать сначала об отправлениях, свойственных всем животным, затем каждому роду и виду. Я называю общими те, которые присущи всеми животным, родовыми — в которых усматривается различие по степени (образующих их тело стихий.— *Р. Л.*), поэтому я отношу птицу к родовому понятию, человека же к видовому... Ведь одни имеют общее по аналогии, другие по родовым признакам, третьи — по видовым» (De part. an. I, 5, 645b20—28). В «Политике» совершенно так же рассматриваются государственные формы правления (Pol. IV, 4, 1290a25—38).

На таком методологическом переходе от простого к сложному Аристотель построил свою классификацию живых существ. Поскольку же он является непрерывным, как непрерывно лежащее в его основе деление родов на виды, непрерывна и иерархия самих организмов. Задолго до Лейбница Аристотель проводил в биологии принцип непрерывности. «Природа,— читаем мы в «Истории животных»,— продвигается малыми шагами (μεταβαίνει κατὰ μικρόν) от неодушевленных образований к живым существам, так что в силу непрерывности (τῇ συνεχείᾳ) трудно установить, где находятся границы [обоих групп] и к какой из них принадлежит то, что находится посередине. Ибо вслед за областью неодушевленных вещей следует область растений, а среди них одни отличаются от других степенью внутренне присущей им жизни. В сравнении же с остальным миром область растений в целом является одушевленной, в сравнении с миром животных — неодушевленной. Переход от растений к животным, в свою очередь, является непрерывным» (Hist. an. VIII, 1, 588b4—11. Ср. De part. an. IV, 5, 681a9—34).

Из-за непрерывности переходов, относительно некоторых существ бывает трудно решить, являются ли они растениями или животными. Таковы, к примеру, губки и моллюски, которые прочно укореняются в грунт, как растения, и в то же время, подобно животным, способны к ощущениям. Аристотель называет их зоофитами (растениями-животными). Не-

прерывность развития означает также, что даже одно и то же животное в своем индивидуальном развитии отображает историю развития вида, к которому оно принадлежит. Сперва оно проявляет свойства, присущие всем живым существам, затем животным, и только в конце — признаки своего вида. «То, что животные имеют питательную душу (которая характерна для растений.— *Р. Л.*),— пишет Аристотель,— это ясно, однако впоследствии они должны получить также и ощущающую душу, благодаря которой они суть животные. Ведь не одновременно возникают животное и человек или животное и лошадь (т. е. род и особый вид.— *Р. Л.*); то же относится и к другим животным: завершение возникает напоследок, и то, что составляет особенность каждой особи, является завершением развития» (De gen. an. II, 3, 736a35—736b5. Ср. De part. an. I, 1, 641b4—8).

Однако это отношение можно перевернуть и низшие формы организмов рассматривать с точки зрения более зрелых, подобно тому как сформировавшаяся сущность у Аристотеля служит мерилом для понимания ее генезиса. Так мы приходим к регрессивному методу.

Рассмотрение животных в направлении усложнения их организации приводит Аристотеля в конечном счете к человеку, которому «присуща природа совершеннейшего существа» (Hist. an. IX, 1, 608b7). Человек обладает свойствами растений и животных, а сверх того еще и «божественным разумом» (De gen. an. II, 3, 736b13—15c и Eth. Nic. X, 7—8). Будучи венцом развития, человек является масштабом для понимания того, что в более простых видах организмов только намечается и еще не получило полного выражения (De part. an. II, 1,646b5—8. Ср. Met. XIII, 2,1077a23—27). Поэтому прогрессивное рассмотрение животных Аристотель дополняет его регрессивным рассмотрением (Hist. an. 491a19 и De part. an. II, 10, 656a9). Сравнивая низшие формы с высшими, Аристотель частично предвосхищает идеи сравнительной анатомии.

Регрессивный метод оказался существенным при решении проблемы соотношения морали и политики. Государство, как думали Платон и Аристотель, является органом для осуществления высших нравственных интересов людей, которое возможно только в хорошо организованном обществе. Хотя по времени мораль как норма личностного поведения людей предшествует политике, однако свое логическое завершение она получает только в гражданском обществе. Человек по своей природе есть общественное существо (Pol. I, 2, 1258a2; Eth. Nic. VII, 10, 1242a26).

Естественная теория происхождения государства из природных задатков и склонностей человека, семьи и поселения, таким образом, отражает характерные черты аристотелевской аналитической методологии. Аристотель еще далек от того, чтобы понять переход от семьи к государству не только как логический процесс, но и как исторический и материально обусловленный скачок от низшей формы общежития к более развитой. «Всякое государство,— утверждает он,— продукт естественного возникновения и оно уподобляется в этом отношении первичным общениям — семье и селению, является завершением их, в завершении же природа выступает на первый план. Ведь мы называем природой каждого объекта ... такое состояние, которое является завершением его генезиса» (Pol. I, 2, 1252b30—34).

Сложной формой генетической методологии является метод аналогии, названный после Аристотеля принципом гомологии. Он представляет собою сочетание принципа непрерывности и регрессивного подхода. Если бесспорно сходство одинаковых органов у представителей одного и того же вида (Hist. an. I, 1, 486a14—16), то в силу непрерывности развития можно искать сходство в строении органов и их функциональном назначении у организмов, находящихся на разных ступенях развития. «Ибо кости так относятся к хрящам, как когти к копытам, как руки к клешне, как чешуя к перьям: то, что для птиц составляет перо, тем для рыб является чешуя» (Hist. an I, 1, 486b19—22. Ср. De part. an. I, 4, 644b12—15).

ГЛАВА ВТОРАЯ

ОТКРЫТИЕ АРИСТОТЕЛЕМ СИЛЛОГИЗМА И ЕГО СУЩНОСТЬ

Термин «силлогизм» (συλλογισμός) буквально означает синтез высказываний. Глагол συλλογίζομαι переводится словами «подытоживать, сводить воедино, подчитывать, делать выводы». В самой этимологии слова уже содержится, следовательно, указание на синтетическую деятельность мышления.

Синтез, а именно синтез вещи и ее акциденции, мы производим уже в суждении. На всем протяжении аристотелевского учения о суждении формы этого синтеза постепенно усложняются и обогащаются, пока не достигается представление о таком суждении, которое истинно необходимым образом. Правда, слово «необходимо», выступающее в качестве

модального фактора, в рамках самого учения о суждении не раскрывается и в положительной форме не определяется, а утверждается в качестве постулата, декларации. Единственно, что мы о нем знаем, оставаясь в рамках теории суждения, это то, что противоположное суждению о необходимом невозможно и, таким образом, ложно. Способность судить обо всем составляет характерную черту рассудка (De anim. III, 9, 432a15—16), а рассудок направлен на вещи, которые противолежат друг другу в качестве отличных и несовместимых друг с другом.

Рассудку, однако, свойственна также и синтетическая функция, ибо, разделяя и противопоставляя вещи друг другу, он противопоставляет их также в качестве причины и действия, основания и следствия. Между терминами суждения он вставляет новые термины и таким путем из имеющихся уже суждений выводит новые суждения, находящиеся в отношении основания и следствия, т. е. строит умозаключения. «Проницательность,— пишет Аристотель,— есть способность быстро найти средний [термин]. Например, если кто-либо видит, что против солнца луна всегда светится, он сразу же понимает, почему это так: именно, вследствие освещения луны солнцем... Ибо, зная крайние [термины], он [сразу] же узнает в качестве причин средний [термин]» (Anal. post. I, 34, 89b10—15). Для нахождения опосредствований всегда нужен «острый и выдающийся ум» (Top. VI, 4, 141b13—14).

Сам процесс обоснования суждений и построения силлогизмов достаточно ясно указывает на то, что решающую роль в нем имеет средний термин (μέσος ὅρος), являющийся средним не только по своему внешнему расположению между крайними (θέσει), но и по природе самих вещей (φύσει), т. е. являющийся причиной, сущностью рассматриваемого явления.

Создание силлогистической теории — особая заслуга Аристотеля. «По настоящему предмету,— пишет он в конце своего «Органона»,— до сих пор не только не было выработано ничего заслуживающего внимания, но до последнего времени вовсе отсутствовало» (Soph. el. 34, 183b34—35). Хотя софисты, например, Горгий, Фразимах и Тезей, собрали некоторый материал в области риторических умозаключений, о силлогизме с его формальной стороны они ничего не сказали. Поэтому, пишет Стагирит, «все наше искусство складывалось из того, что мы с огромной затратой времени и сил и без плана отыскали повсюду» (Soph. el. 34, 184b1—3).

Отдельные начатки силлогизма были уже у Сократа и

Платона. Сократ выдвинул теорию индуктивных умозаключений (ἐπακτικοὶ λόγοι), которыми он успешно пользовался в своих исследованиях сущности этических добродетелей. Однако каких-либо представлений о логической структуре такого рода умозаключений у Сократа не было.

Сам термин «силлогизм» впервые встречается у Платона. Так, в диалоге «Теэтет» говорится о том, что «знание заключается не во впечатлениях [души], а в умозаключениях о них» (ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνον συλλογισμῷ) (186d. Ср. Crat. 412a), в «Филебе» умение строить «правильные силлогизмы» (ἀληθεῖς συλλογισμοί) указывается среди различных духовных благ (11b).

То, как Платон применяет термин «умозаключать» (συλλογίζεσθαι), раскрывает его первоначальный этимологический смысл. В диалоге «Хармид» Сократ, спрашивая своего собеседника о сущности рассудительности, путем ряда наводящих вопросов принуждает собеседника допустить положения, из которых как из посылок следует искомое понятие. «Итак, подумай опять, Хармид, всмотрись в самого себя, подумай, каким делает тебя рассудительность и какова она, если таким тебя делает. Соединив в уме (συλλογίσαμενος εἶπε) все это, скажи прямо и смело, чем она тебе кажется» (Charm. 160e, Ср. Polit. 290a, Rep. VI, 516c и VII, 531d, Phileb. 41c, Polit. 220a). Умозаключать, по Платону,— это собирать вместе и сводить воедино полученные в ходе беседы положения, чтобы из них, как из предпосылок, сделать окончательный вывод.

У Платона, как замечает К. Прантль, намечена главная цель познания с помощью силлогизмов. В «Филебе» истинный силлогизм прямо противопоставляется как принцип подлинного знания чувственным удовольствиям и ощущениям. Силлогизм служил делу очищения души от всего телесного и чувственного и возвышения ее к подлинному благу и к идее, к первопринципам бытия и познания, как их понимал Платон [1].

Согласно К. Прантлю, «дихотомическое деление Платона является зародышем аристотелевской силлогистики и сам Платон называл его συλλογίζεσθαι» [2]. В «Аналитиках» Аристотель не раз обращается к рассмотрению деления Платона, которое представляется ему «как бы бессильным силлогизмом» (οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός) (Anal. pr. I, 31, 46a33).

Само по себе деление бессильно что-либо доказать, так как имеет своим основанием не сущность вещи, являющуюся конечным результатом ее развития, а нечто более общее, еще не поделенный на противоположные определения род.

Действительно, в умозаключении типа:

Живое существо (*А*) есть смертное (*Б*) или бессмертное (*В*)
Человек (*Г*) есть живое существо (*А*)

Человек (*Г*) есть смертное (*Б*) или бессмертное (*В*)

основанием вывода является не вид вещи, ее сущность (в данном случае «человек»), а отдаленный от нее род («живое существо»), которому следовало бы быть большим термином. Поэтому такой силлогизм не дает «доказательства о сущности» (Anal. pr. I, 31, 46a37), а также бессилен отделить и противоположить одну противоположность другой, как утверждение от отрицания. «И, таким образом,— пишет философ,— всегда бывает, что при делении общее берется в качестве среднего [термина], а то, что требуется доказать, и [видовые различия] берутся в качестве крайних терминов. А в конце концов [производящие деление] ничего определенного не говорят о том, что есть человек [или что-нибудь исследуемое], так чтобы это было необходимым следствием. Но они идут по другому пути (τὴν ἄλλην ὁδος), не замечая, что существует достаточно много возможностей придти к истине» (Anal. pr. I, 1, 31, 46b19—26).

Не раскрывая сущности рассматриваемого объекта, деление лишено доказательности. Силлогизм доказывает, если связь терминов в нем является необходимой, а при делении видовые различия в верхней посылке приписываются делимому в нем роду в качестве чего-то «случайного или свойственного» (Anal. pr. I, 31, 46b27). Заключение деления имеет характер скорее вопроса об истинности членов альтернативы, чем определенного утверждения. «При делении,— замечает Стагирит,— также не доказывают, как и при индукции, ибо не следует приходить к заключению путем вопросов» (Anal. post. II, 5, 91b15—16). Как и в индукции (основание вывода — единичное, а точнее конгломерат единичностей), так и в делении (основание вывода — общее) отсутствует средний термин. Хотя из деления ясно, что человек в качестве живого существа смертен или бессмертен, причина того, почему он все же смертен или бессмертен, в самом делении не раскрывается. Производящий деление постулирует (αἰτεῖται) то, что надлежало доказать.

«Деление по родам,— пишет Аристотель,— составляет только незначительную часть силлогистического метода» (Anal. pr. I, 31, 46a31—32).

Определение силлогизма у Аристотеля представляет собою известную противоположность делению. «Силлогизм есть речь (λόγος), в которой при предположении чего-

нибудь (ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν) из него с необходимостью (ἐξ ἀνάγκης) вытекает нечто отличное от утвержденного (ἕτερόν τι τῶν κειμένων) и, [именно] в силу того, что это есть» (Anal. pr. I, 1, 24b18—20. Ср. Top. I, 1, 100a25—27; Soph. el. I, 165a1—2; Rhet. I, 2, 135b15—17).

В этой дефиниции указывается, во-первых, на состав силлогизма. В начале вывода предполагаются в качестве истинных известные суждения или «предпосылки для заключения» (ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος) (Met. V, 2, 1013b20), из которых следует сам вывод или заключение (συμπέρασμα) (Anal. pr. II, 1, 53a17).

«Посылка есть высказывание, утверждающее или отрицающее что-нибудь о чем-нибудь» (Anal. pr. I, 1, 24a16—17). Как и всякое суждение, посылка обладает известным логическим качеством (является утвердительной или отрицательной), количеством и модальностью. Обращает на себя внимание то, что разделение посылок по количеству несколько отличается от разделения суждений по количеству. Посылки делятся Аристотелем на общие, частные и неопределенные (Anal. pr. I, 1, 24a17—22). Отсутствие в этом перечне упоминания о единичных суждениях (De interpr. 4) К. Прантль объясняет тем, что все единичное познается нами непосредственно, с помощью чувственного восприятия, а по форме высказывания о единичных объектах совпадают с общими суждениями, так как в обоих случаях говорится о всем субъекте высказывания [3]. Эта мысль находит подтверждение в работах самого Аристотеля, который считает, что не только единичное, но и все частное связано с чувственным восприятием (Anal. post. II, 24, 86a29—30), и силлогизм в действительности всегда осуществляется с помощью общих посылок (Anal. pr. I, 27, 48b13—14). Поэтому частные модусы даже первой силлогистической фигуры рассматриваются им в качестве ослабленных модусов, выводимых из общих посылок, и доказываются через них (Anal. pr. I, 7, 29b1—2). Силлогизм, правда, можно построить также и из единичных суждений (Anal. pr. I, 27, 43a33), однако в познавательном отношении он малоценен.

При рассмотрении силлогизмов Аристотель первоначально отвлекается от модальности составляющих их суждений. Однако он делает это вовсе не потому, что ассерторические суждения не модальны и в этом смысле противолежат суждениям о необходимом (на основании которых строится доказательство) и о возможном (диалектическим суждениям). Ассерторические суждения у Аристотеля являются одним из видов модальных высказываний о том, что просто есть в ка-

честве факта. И в то же время ассерторическая модальность образует нечто вроде родового понятия для того, что существует необходимым или возможным образом. В силлогистике ассерторическая модальность берется первоначально в своем общем значении и только потом в нее вносятся необходимые поправки на модальность образующих силлогизмы суждений (Anal. pr. I, 1, 24a22—24b15).

Более трудным для понимания, чем материальная сторона вывода, является сам вывод, а именно, вопрос о том, в чем, собственно, состоит необходимость процесса вывода, почему, приняв посылки, мы должны принять также и заключение и почему вывод, с одной стороны, каким-то образом уже содержится в посылках (и осуществляется «в силу того, что это есть»), а с другой— дает нам прибавку в знаниях (так что из посылок «вытекает нечто отличное от утвержденного»). Этим силлогизм отличается от диайрезиса и условных выводов. В последних отсутствует средний термин и соответственно раскрытие необходимости перехода от посылок к заключению. «Ибо подобно тому, как при заключениях, получаемых без средних [терминов] [в таком случае] говорят: если (εἴπη) есть то, необходимо есть и это, можно спросить, почему [так], точно так же обстоит дело и с определениями, получаемыми через деление» (Anal. post. I, 5, 91b37—39). Когда в учебниках логики умозаключение определяли как «вывод суждения из других суждений» [4], то при этом обходили самое главное, а именно вопрос о том, чем же является сам вывод, в чем состоит его сущность.

Аристотель замечает, что переход от посылок к заключению происходит не автоматически, а предполагает дополнительную работу ума. Имея, например, посылки типа:

Все *Б* суть *А*
Все *В* суть *Б*,

мы все же можем не сделать отсюда необходимого вывода о том, что все В суть А, и будем продолжать думать, что А не присуще В (Anal. pr. I, 21, 67b33). Очевидно, что вывод не извлекается из посылок, как часть из целого, а деньги из кошелька, а представляет собою раскрытие заложенных в них возможностей и реализацию их в действительности. В посылках, пишет философ, порознь представлено общее и частное. Но пока мы не объединили их в связное целое в акте умозаключения, мы не имеем «действительного знания» (ἐνέργειᾳ ἐπιστήμη), которое по своему внешнему виду представляет силлогизм (Anal. pr. II, 21, 67b7—11).

Вопрос о том, как прибавку к знаниям, которую мы получаем через силлогизм, совместить с его логической необходимостью, волновал философов, начиная с глубокой древности. Скептик Секст Эмпирик, например, пытался доказать, что обе эти стороны силлогизма исключают друг друга. Силлогизм, говорил он, либо не дает ничего нового, если его заключение уже содержится в посылках и если бóльшая посылка образована с помощью полной индукции, посредством перечисления в ней всех случаев, включая тот, о котором идет речь в заключении силлогизма, либо он ничего не доказывает (если бóльшая посылка образована с помощью неполной индукции) (Sext. Emp. Pyrr. hyp. 11, 195). Например, когда мы строим силлогизм

Всякий человек — живое существо
Сократ — человек

Сократ — живое существо,

то, высказывая бóльшую посылку (Всякий человек — живое существо), мы либо уже знаем также и о Сократе, что он — живое существо, и тогда вывод не дает ничего нового, либо еще не знаем, и тогда вывод может оказаться непредвиденным в большой посылке случаем и эта возможность лишает его необходимости.

В Новое время к этой проблеме вновь вернулся Дж. Ст. Милль, пользуясь, правда, другим примером:

Все люди смертны
Сократ человек

Сократ смертен

«Они правы,— пишет Милль о скептиках,— говоря, что мы не можем быть уверены в смертности всех людей, пока мы не уверились в смертности каждого отдельного человека, что, если бы было сомнительным, смертен ли Сократ или любой другой человек, то в такой же степени недостаточным было бы и утверждение «все люди смертны». Общее положение не только не может доказывать частного случая, но и само не может быть признанно истинным без всяких исключений, пока доказательством из aliunde (из другого источника) не рассеяна всякая тень сомнения относительно каждого частного случая данного рода. А если это так, то что же остается доказывающему силлогизму?» [5]

По мнению Милля, силлогистический вывод идет не от общего к частному, а в действительности всегда является переходом от одних известных нам частных случаев к другим, аналогичным им. «Я не могу понять,— пишет англий-

ский позитивист,— почему нельзя перебраться из одного места в другое, иначе как взобравшись на холм и затем опять с него спустившись» [6].

Однако, остроумное сравнение процесса вывода Милля с холмом и восхождением на него мало объясняет действительный процесс умозаключения, его необходимость и способность в то же время давать прибавку к знанию. К. Прантль прав, когда считает, что скептическая критика силлогизма основана на его формальном истолковании, при котором игнорируется роль среднего термина как сущности познаваемого объекта. «Это другое, этот избыток (Überschluß), которое имеет заключение над содержанием посылок, является как раз понятием среднего термина или обусловливается через его понятийное (begriffliche) и необходимое единство» [7]. Новым знанием, которое мы получаем через силлогизм, является не обнаружение какого-то нового неизвестного нам фактического состояния дела, а раскрытие в нем причины данного явления, его сущности. Иначе говоря, пользуясь силлогизмом, мы узнаем не то, что Сократ смертен, а то, что он таков, будучи человеком. Взгляд Прантля представляется нам правильным, но односторонним. Ведь всегда можно спросить о том, с какой целью мы познаем эту сущность? Очевидно, что не ради ее самой, а для раскрытия фактического состояния дела.

Другую, также одностороннюю интерпретацию силлогистического процесса предложил Генрих Майер. По его мнению, новым в силлогизме является синтез, который мы осуществляем, соединяя посылки в силлогизм и делая из них вывод. Правилом синтеза служит, по Майеру, аксиома силлогизма dictum de omni et de nullo [8].

Майеру во многом следует Э. Капп, который стремится объяснить логический синтез посылок в умозаключении, пользуясь практикой диалектических бесед в Греции. Когда отвечающий затрудняется с ответом на поставленный ему вопрос, то это значит, говорит Капп, что он не может соединить в одно целое полученные раньше в беседе посылки, и тут ему на помощь должен прийти спрашивающий [9]. Однако Капп не дает этим объяснения самого логического синтеза, а просто переводит проблему из области логики в сферу психологии.

Действительное решение проблемы можно дать на основе единства логического и бытийного, субъективной логики и объективной. Средний термин силлогизма является одновременно сущностью того объекта, который мы анализируем и относительно которому делаем вывод. Умозаключая,

мы рассматриваем понятие сущности объекта, в которой в потенциальной форме уже содержатся выводимые нами свойства. Даже ничего не зная о силлогизмах, всякий человек тем не менее от природы стремится к постижению и анализу сущности вещей, с которыми он имеет дело в своей практике, а это значит, что он обладает способностью умозаключать. Силлогизм представляет собою систему условий, при которых скрытые первоначально от нас свойства сущности становятся явными, очевидными для сознания. Иначе говоря, силлогизм — субъективная форма, служащая для отображения объективной, присущей самим вещам необходимости.

Причинно-следственная связь вещи, ее сущности и выводимых на основании этой сущности свойств вещи отображается в терминах силлогизма. Что касается так называемых аксиом силлогизма, то они являются формулировками отдельных моментов этой связи, сами же по себе они недостаточны для обоснования вывода.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ТЕРМИНЫ И ФИГУРЫ СИЛЛОГИЗМА

Анализ терминов, из которых состоит силлогизм, позволяет проследить его возникновение из платоновского диайрезиса, и тем самым лучше понять его сущность.

Слово «термин» (terminus) — латинский перевод греческого слова ὅρος. Буквально он означает точку раздела, границу, и Аристотель вводит понятие о терминах силлогизма, мысленно расчленяя посылки силлогизма. «Термином,— пишет он,— я называю то, на что разлагается суждение, то, что приписывается, и то, чему приписывается, [независимо от того], присоединяется или отнимается то, что выражается посредством [глаголов] быть и не быть» (Anal. pr. I, 1, 24b16—17). Иначе говоря, под словом «термин» имеется в виду единое понятие, соединяемое с другим также единым понятием посредством связки «есть» или «не есть», а не его словесная формулировка, которая может быть сложной и составленной из многих слов, а иногда даже из целых выражений. Например, суждение «Сократ есть живое существо» составлено из четырех слов и только двух терминов («Сократ» и «живое существо»).

Сам способ построения силлогизмов (между двумя термп-

нами суждения вставляется третий, средний термин) указывает на то, что всякий силлогизм состоит из трех и только трех терминов (Anal. pr. I, 25, 42a32—34, Met. V, 3, 1014b2—3, Rhet. I, 2, 1357a17). Способом построения силлогизма определяются также названия терминов: вставляемый термин называется средним (τὸ μέσον), а остальные два — «крайними» (τὰ ἄκρα). Вставляя между крайними терминами опосредствующие их средние, мы получаем ряд сходных по своему построению силлогизмов, которые Аристотель объединил в одну группу под названием «первой фигуры» (σχῆμα πρῶτον). Отличительным свойством этой фигуры является то, что средний термин в ней выступает в качестве среднего не только «по положению», но и «по природе». Его средним положением между крайними формально задается определенное онтологическое содержание, сообщающее ему особую познавательную ценность.

Обычно первая фигура изображается следующим образом:

Б — А (словесно: *А* присуще всякому *Б*, *Б* присуще всякому *В*,
В — Б следовательно, *А* присуще всякому *В*).

В — А

Буквами указываются термины силлогизма первой фигуры, а вся схема иллюстрирует их взаимное отношение. Символом А обозначен «первый термин» (πρῶτον), символом Б — средний, а символом В — «последний» (ἔσχατον). Посылка, в которую входит первый термин, называется Аристотелем «первой посылкой» (πρότερα πρότασις), содержащая последний — «второй» или «другой посылкой» (δεύτερα, ὑστέρα πρότασις) (Anal. post. I, 24, 86a23—27 и Anal. pr. II, 2, 53b28, 54a2; 21,66b39). Название терминов и посылок указывает на связь силлогизма с диайрезисом: первым в силлогизме является самое общее понятие, а последним — самое ограниченное, более определенное [1].

Если в первой фигуре изменить взаимное расположение терминов, их последовательность, а, точнее, положение среднего термина по отношению к крайним, то получатся две другие фигуры. «Фигуру,— пишет Аристотель,— мы узнаем по положению среднего термина» (Anal. pr. I, 32, 47b13—14). Во второй фигуре (σχῆμα δεύτερον) «средний термин ставится вне крайних и по положению (заметим: по положению, а не по природе.— *Р. Л.*) является первым» (Anal. pr. I, 5, 26b39), в третьей фигуре (σχῆμα τρίτον) он также находится вне крайних, но уже занимает место последнего (по природе) термина. Общие схемы второй и третьей

фигур силлогизма таковы:

А — Б	*Б — А*	
В — Б	*Б — В*	
В — А	*В — А*	

В этих схемах термины силлогизма обозначаются буквами исключительно в зависимости от их взаимного положения в силлогизмах. Однако, если сохранить за буквенными обозначениями терминов их значение «по природе» (в естественном порядке вещей), в диайрезисе, то мы получим схемы:

Б — А	*Б — А*	*В — А*
В — Б	*В — А*	*В — Б*
В — А	*В — Б*	*Б — А*

Из них видно, что только в первой фигуре термины занимают положение, какое они имеют в естественном порядке вещей, т. е. в диайрезисе. Опосредствующим термином в первой фигуре является «вторичная сущность» («среднее по природе»), во второй — общее, а в третьей — единичное. Ни общее (сравни критику Аристотелем платоновского диайрезиса), ни единичное (см. раздел об индукции) сами по себе, однако, не могут служить основаниями для силлогистических выводов. Возникает парадоксальная ситуация.

Чтобы подчеркнуть различие терминов по положению и по природе и не путать их, Аристотель пользуется для обозначения терминов каждой фигуры особым набором букв греческого алфавита. «Для описания форм умозаключений в каждой фигуре,— замечает Генрих Майер,— Аристотель пользуется алфавитными знаками: в первой фигуре А Б Г, во второй — ΜΝΞ, в третьей — ΠΡΣ, и подчиняет эти знаки силлогистическим линиям (расположения терминов силлогизма.— *Р. Л.*) согласно их алфавитной последовательности. Мы получаем, таким образом, линии: А — Б — Г с частными отрезками (διαστήματα) А — Б и Б — Г, далее М — N — Ξ — с частными отрезками М — N и N — Ξ и, наконец, П — Р — Σ с частными отрезками П — Р и Р — Σ. Это θέσις относится только к положению терминов внутри ряда и ни к чему более» [2]. В буквах греческого алфавита все три фигуры читаются:

В — А (первая	N — М (вторая	Σ — П (третья
Г — В фигура)	Ξ — М фигура)	Σ — Р фигура)
Г — А	Ξ — N	Р — П

Сам Аристотель, однако, не пользовался подобным графическим изображением фигур. Он описывал фигуры в словесной форме, начиная с первого (в диайретическом порядке) термина и кончая указанием последнего по природе, независимо от положения этих терминов в той или иной фигуре, что соответствует порядку обозначения этих терминов буквами греческого алфавита. Стремясь сохранить этот порядок прочтения фигур во всех случаях, он прибегал к условной форме выражения, например: «Если M приписывается всем N и ни одному Ξ, то и Ξ не будет присущим ни одному N» (Anal. pr. I, 5, 27a9—10).

Таким образом, условная форма, которой Аристотель пользуется для словесного выражения силлогизмов, находит свое неожиданное объяснение в диайретическом порядке терминов силлогизма, который отображает реальную иерархию родов и видов в реальной действительности. «Положение понятия,— пишет Генрих Майер,— определяется его ролью в ряду понятий, его местом в последовательности ступеней общности» [3].

Понимания логических связей между терминами в силлогизмах исключительно в смысле их объемной субординации у Аристотеля нет. Для него была важной содержательная сторона этих связей. Правда, переходя от общих модусов первой фигуры к анализу частных модусов, а также при рассмотрении выводов, осуществляемых согласно схемам двух других фигур, Аристотель прибегает к таким привычным для нас выражениям, как «больший» и «меньший» термины (τὸ μεῖζον, τὸ ἔλαττον). Их употребление Аристотелем может дать представление, что он понимал силлогистические связи терминов в плане субординации их логических объемов. Однако такой взгляд был бы глубоко ошибочным.

Дело в том, что частные модусы первой фигуры как и силлогизмы других фигур, можно понимать в качестве результата обращения посылок и заключения общих модусов первой фигуры. В этом случае порядок расположения терминов в них уже не соответствует естественному порядку самих вещей, представленному, как сказано, в названиях «первый», «средний» и «последний» термины. Действительно, в силлогизме:

Каждый человек (*B*) разумен (*A*)
Некоторые живые существа (*B*) суть люди (*B*)

Некоторые живые существа (*B*) разумны (*A*)

в роли последнего термина выступает термин, который по природе его содержания («живые существа») должен был бы

быть первым термином. Такое несоответствие возникло потому, что вторая посылка данного силлогизма получена в результате обращения суждения: «Все люди суть живые существа». Взяв это суждение в качестве посылки, мы получим силлогизм по третьей фигуре:

Каждый человек (*B*) разумен (*A*)
Каждый человек (*B*) живое существо (*B*)

Некоторые живые существа (*B*) разумны (*A*)

Чтобы избежать возможной путаницы понятий, Аристотель называет выражение «живое существо» уже не первым термином, а просто «меньшим термином», а выражение «разумен», которое по природе должно занимать место среднего термина, а в силлогизме выступает в качестве первого,— «большим термином». Поскольку частные модусы первой фигуры и несовершенные силлогизмы других фигур можно рассматривать как результат обращения терминов в силлогизмах первой фигуры, то в чисто технических целях первая посылка переименовывается Аристотелем в «посылку, содержащую больший [крайний] термин» (ἡ πρὸς τὸ μεῖζον ἄκρον), а вторая — в «посылку, содержащую меньший крайний [термин]» (ἡ πρὸς τὸ ἔλαττον ἄκρον). Так мы получаем привычные для нас названия: «большая» и «меньшая посылка».

Таким образом, названия «больший» и «меньший» термины, соответственно «большая» и «меньшая посылка» возникли в результате определенного истолкования их диспозиции в суждениях, получаемых в результате обращения посылок и заключения общих модусов первой фигуры. Эти названия отображают внешнее соотношение терминов в силлогизме, а не ту их внутреннюю связь, которая побуждает нас сводить все несовершенные силлогизмы к соответствующим модусам первой фигуры, а частные модусы первой фигуры доказывать через общие. Следует особо подчеркнуть, что во всех тех случаях, когда речь идет о силлогизме как таковом, о сведении к силлогизму несиллогистических умозаключений, Аристотель пользуется выражениями «первый», «последний термин», а не «больший» и «меньший термин».

У Аристотеля мы не находим сведений о том, как он пришел к открытию трех силлогистических фигур, однако некоторые предположения об этом можно сделать.

Силлогистика Аристотеля вышла из анализа диайретического отношения вещи — вида — рода. В третьей главе «Категорий» философ перечисляет возможные модификации этого отношения, в котором проступает деление умозаклю-

чений по трем фигурам. «Когда одно сказывается о другом как о подлежащем,— замечает Аристотель,— то все, что говорится о сказуемом, будет говориться и о подлежащем; так, например, человек [вообще] сказывается о каком-нибудь определенном человеке, а живое существо — о человеке вообще; следовательно, живое существо будет сказываться о каком-нибудь определенном человеке» (Cat. 3,1b10—15). Не без основания Гегель увидел в этой формулировке прообраз первой фигуры силлогизма [4]. Однако Аристотель не останавливается на этом. «Если роды [даны] различны и не подчинены друг другу,— пишет он,— тогда различны по виду и видовые различия (διαφοράι) [у них]» (Cat. 3, 1b16—17). Например, двуногое является живым существом, наука не живое существо, значит она не есть нечто двуногое. Вторую фигуру силлогизма можно понять и так, что средний термин является родом для одного из крайних терминов, а для другого — нет, так что последние исключают друг друга. «Наконец, у подчиненных друг другу родов различия вполне могут быть одни и те же, ведь высшие роды сказываются о подчиненных им, а потому все те различия, которые имеются у сказуемого, будут иметь место и по отношению к подлежащему» (Cat. 3, 1b20—24). Аристотель не приводит примера для этого случая, однако его легко подобрать. Человек, например, является живым существом и живущим на суше, следовательно, некоторые из живых существ живут на суше.

В основе силлогистических выводов по всем трем аристотелевским фигурам лежит общая схема познания вещей через их сущность или причину, хотя субъективная форма для выражения связи: вещь — сущность — свойство (следствие) в них различна. Это хорошо заметил советкий аристотелевед А. С. Ахманов. «Связь между общим и единичным, определяющим и определенным,— писал он,— остается одной и той же. Субъективны лишь путь и последовательность доказывания или рассуждения, сама же связь определяющего и определяемого объективна. Вот почему средний и крайние термины по природе не всегда совпадают в трех фигурах со средним и крайними терминами по их логической функции» [5].

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ПЕРВАЯ ФИГУРА СИЛЛОГИЗМА И ЕЕ СОВЕРШЕНСТВО

Определения терминов силлогизма — первого, среднего и последнего, строго говоря, непосредственно удовлетворяют только силлогизмам первой фигуры (σχῆμα πρῶτον), а, точнее, силлогизмам этой фигуры с общими посылками. В ней взаимное отношение терминов гармонирует с их функциями в логическом синтезе, производимом посредством силлогизма. Поэтому в отличие от других двух фигур, несовершенных (ἀτελεῖς), она называется Стагиритом совершенной.

«Итак,— пишет Аристотель,— если три термина так относятся между собой, что последний целиком содержится в среднем, а средний целиком содержится или не содержится в первом (ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ εἶναι ἢ μὴ εἶναι), то необходимо, чтобы [для двух] крайних [терминов] образовался совершенный силлогизм (τέλειος συλλογισμός). Средним термином я называю [тот], который содержится в другом, в то время как в нем самом содержится другой, и по положению (τῇ θέσει) он является средним; крайним же я называю и тот, который содержится в другом, и тот, в котором содержится другой» (Anal. pr. I, 4, 25b32—37).

Как видим, в дефиницию совершенного силлогизма входит описание двух силлогизмов первой фигуры с общими посылками, которым позднее придумали латинские названия Barbara и Celarent [1].

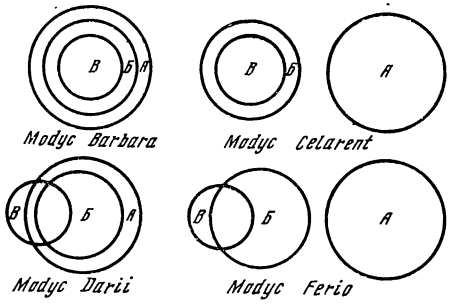
Все *Б* суть *А*	Ни одно *Б* не суть *А*
Все *В* суть *Б*	Все *В* суть *Б*
Все *В* суть *А*	Ни одно *В* не суть *А*

Комбинируя суждения, различные по логическому качеству и количеству, Аристотель эмпирическим путем получает также два дающих частный вывод модуса первой фигуры, а именно Darii и Ferio:

Все *Б* суть *А*	Ни одно *Б* не суть *А*
Некоторые *В* суть *Б*	Некоторые *В* суть *Б*
Некоторые *В* суть *А*	Некоторые *В* не суть *А*

На первый взгляд совершенство первой фигуры представляется основанным на самоочевидности объемных отношений терминов, составляющих общие силлогизмы этой

фигуры [2]. Поэтому уже древние логики перетолковали вышеприведенную аристотелевскую формулировку этих силлогизмов в так называемую аксиому силлогизма, dictum de omni et de nullo (соответственно греческим выражениям κατὰ παντός — «обо всем» и κατὰ μηδενός — «ни о чем»). Полный текст этой аксиомы гласит: «Все, что утверждается относительно целого класса, утверждается также относительно каждой вещи, которая содержится в этом классе, и наоборот: все, что отрицается относительно целого класса, отрицается относительно всего, что содержится в этом классе». С помощью так называемых эйлеровых кругов [3] отношения классов (понятий) в первой фигуре силлогизма изображаются так:



В новое время, начиная с И. Канта (см. его Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, 1768) [4], широкое распространение получила другая формулировка «аксиомы силлогизма», якобы более приближающая нас к пониманию аристотелевского силлогизма, а именно: «Признак признака есть признак самой вещи» (nota notae est nota rei ipsius). Эта «аксиома» отображает отношение понятий по их «содержанию», которое является естественным коррелятом к их объему. Сознавая эту дополнительность, И. Кант писал: «Из только что выставленного принципа можно дедуцировать так называемое dictum de omni et nullo, а поэтому последнее не может иметь значения главного принципа ни заключений разума вообще, ни категорического в частности. Понятия родовые и видовые суть именно общие признаки всех вещей, стоящих под этими понятиями. Поэтому здесь имеет место правило: что принадлежит или противоречит роду или виду, то принадлежит или противоречит и всем объектам, содержащимся под этим родом или видом. Именно это правило указывается dictum de omni et nullo» [5].

На первый взгляд, И. Кант близко подошел к аристотелевскому пониманию силлогизма. В «Первой аналитике» (I, 1, 24b26—30) Аристотель пишет, что выражения: «одно находится в другом, как в целом [его часть]» (ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἕτερον) и «одно высказывается обо всем другом» (κατὰ πάντος κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον) для него равнозначны. Единство содержательной и объемной интерпретации силлогистических посылок, которое у Аристотеля обусловливается тем, что объем и содержание образуют две стороны сущности, играющей в силлогизме роль среднего термина, Кант понимает в смысле простой дополнительности. Даже говоря о том, что средним термином силлогизма является род, Кант не имеет при этом в виду, что структура силлогистического вывода отображает существенные отношения самих вещей и ограничивается указанием на чисто объемную субординацию вида его роду.

Иначе понимает дело Аристотель. Средний термин — это сущность, которая в меньшей посылке выступает в качестве признака вещи, обозначаемой меньшим термином, а в большей посылке он обозначает (как некоторый единый вид) класс сходных вещей. Отношение среднего термина к крайним различно, в зависимости от того, в какой из посылок оно рассматривается.

Единство объемного и содержательного отношений терминов отсутствует, однако, там, где вещи предицируется случайный признак. Дерево или человек, например, если они даже белы, не суть нечто белое, а, напротив, живые существа. Белизна не образует для них рода, которому они были бы причастны как своей сущности (Anal. post. I, 22). Отношение «часть — целое» Аристотелем репрезентируется исключительно для существенных отношений типа: «вещь — вид (род)». Класс «белые предметы», хотя по логическому объему шире, чем, скажем, выражение «отдельный белый человек» (Сократ), все же не образует для него рода, и речь в данном случае может идти только об отношении терминов по содержанию, а не по их количеству. Наряду с этим, замечает Аристотель, три термина нельзя связать друг с другом, если средний из них не является существенным признаком. Иначе легко впасть в софистическую ошибку, носящую название «на основе акциденции».

Совершенство первой фигуры состоит в том, что срединным положением в ней опосредствующего термина однозначно определяется его онтологическое содержание, так что сама форма силлогизма указывает на необходимость познавать вещи через из сущность. Способ умозаключения через

понятие сущности как нельзя лучше соответствует естественному ходу, реальным связям в самой действительности, ибо любое свойство связано с вещью через ее сущность.

В «Метафизике» (V, 8), в «Категориях» (гл. 2) и в «Аналитиках» (Anal. pr. II, 27) все имена, а соответственно сущее подразделяются Аристотелем на четыре класса. Одни (их Аристотель называет «вторичными сущностями») сказываются о каком-нибудь подлежащем, раскрывая его суть, но не находятся ни в каком подлежащем в качестве его материи. Другие, индивидуальные или «первичные сущности», как, например, отдельный человек, Сократ, не сказываются и не находятся ни в каком подлежащем. Третьи, случайные свойства, как «белое», находятся, но не сказываются о подлежащем. Наконец, выводимые свойства, паронимы, и сказываются о подлежащем и находятся в подлежащем (наука находится в душе и сказывается о подлежащем — грамматике).

В плане логики это означает, что первичные сущности образуют модель для субъектов суждений и им не естественно выступать в качестве предиката (хотя, обращая суждения, их можно сделать таковыми), случайные свойства являются предикатами и только вторичная сущность может попеременно занимать место то субъекта, то предиката, и таковым в посылках бывает средний термин первой фигуры. Если рассматривать термины силлогизма в линейном порядке их общности, то первый термин выражает всеобщее, средний особенное, а последний — единичное. На основании единичного Сократ строил свои индуктивные выводы; отправляясь от самого общего, Платон делил роды на виды; внимание же Аристотеля приковано к среднему, как к подлинной основе всяких необходимых и дающих новое знание силлогистических выводов. «Что касается этого (самого общего понятия.— *Р. Л.*), то мы не можем доказать, что нечто другое ему приписывается, разве только на основании [ходячего] мнения, но оно же само [может быть приписано] другому. И точно так же нельзя доказать, что единичное [приписывается] чему-нибудь другому, но только, что нечто может быть приписано ему. Наконец, в отношении того, что [находится] посередине, [можно] доказать то и другое, ибо и само оно может быть [приписываемо] другому, и другое — ему самому. Обычно рассуждения и исследования имеют своим предметом главным образом это среднее» (Anal. pr. I, 27, 43a38—44. Ср. Anal. post. I, 19). В отличие от разума, направленного на первое и последнее звено, в бытии и познании, рассудок имеет дело главным образом со средним.

Классификация имен по их онтологическому содержанию и возможной функции в логических формах познания

№№ п/п	Сказывается или нет о подлежащем как его форма		Находится или нет в подлежащем как его материя		Приводимый Аристотелем пример	Формальное содержание слова	Возможная роль слова в суждении	Основная функция слова в силлогизме
	Сказывается	Не сказывается	Находится	Не находится				
1	+			+	Человек, бык	Вид или род, «вторичная сущность» (синоним)	И S, и P	Средний термин (M)
2		+	+		Белое	Признак (омоним)	Только P	Б ольшой термин (P)
3	+		+		Грамматист	Выводимое из сущности свойство (лароним)	Может быть и S, и P как собственный признак	Может заменить средний термин (M)
4		+		+	Отдельный человек, Сократ	Отдельная вещь — «первичная сущность»	Только S	Меньший термин (S)

Поэтому Аристотель, как правило, говорит в «Аналитиках» просто о среднем (τὸ μέσον), имея в виду, в частности, также средний термин

В «Метафизике», которую Аристотель считал наукой о принципах частных наук и в этой связи называл ее «первой философией», он прямо заявляет, что «выяснение начал силлогизма (ἀρχὴ συλλογισμοῦ) находится в ведении философа и того, кто рассматривает относительно всякой сущности вообще, какова она от природы» (IV, 3, 1005b5—8). В конечном счете всякое умозаключение основано на понятии сущности. Поэтому уже Сократ «правомерно искал существо [вещи], так как он стремился делать логические умозаключения, а началом для умозаключений является существо вещи» (Met. XIII, 4, 1078b24—28). Подобно тому, как при возникновении вещей определяющим началом является суть вещи, так в силлогизмах она составляет содержание среднего термина (Met. VII, 9, 1034b30—32). Ничто нельзя доказывать, не исходя из собственных принципов вещей (Top. III, 2, 158a36—37. Ср. Anal. post. I, 9, 75b37—38). В доказывающих силлогизмах «средний [термин] должен быть сам по себе присущ третьему и первый — среднему» (Anal. post.

I, 6, 75a36—37). Средний термин силлогизма раскрывает причину вещи (см. Anal. post. I, 31, 88a5 и II, 2, 90a7), поэтому он дает нам знание.

Конечно, силлогизм можно построить также другим путем, помещая в положение среднего термина тот или иной крайний термин. Уже Андроник Родосский утверждал, что силлогизм дает выводы также на основании случайного признака (который, по Аристотелю, в лучшем случае может быть бóльшим термином). «Если Сократ философ, а философ является знающим [человеком], то и Сократ является знающим [человеком]» (Simpl. In Cat. 54, 15—16) или: «Если тело является белым, а белое цветным, то и тело является цветным». Хотя такого рода силлогизмы дают верное заключение, они содержат в себе порочный круг (circulus vitiosus). Белым, например, является то, что окрашено в белый цвет *.

Не лучше обстоит дело, когда в роли среднего термина выступает представление об единичном предмете или конгломерате таких вещей. Такого рода силлогизмы, как мы уже заметили, делают круг в доказательстве.

Учение о сущности является основой не только аристотелевской философии. Оно лежит также в основе его силлогистики. Критикуя теорию идей Платона, Аристотель, в частности, подчеркивает, что признание существования идей в качестве отделенных от вещей сущностей ничего не дает для познания этих вещей и потому бесполезно (Met. I, 9, 991a12—14). Всякое познание так или иначе связано с понятием сущности, идеи же не являются подлинными сущностями вещей и на их основе «не получается с необходимостью силлогизма» (Met. I, 9, 990b10).

---

* Существует определенное равенство отношений между соотношением сущности и прочих категорий, называемых Аристотелем ее «падежами», и соотношением совершенной и несовершенных фигур силлогизма. Силлогизмы первой фигуры, входящие в состав доказательств и являющиеся мерилом всех вообще умозаключений, Стагирит называет «первичными силлогизмами» (Met. V, 3, 1014b2; Rhet. I, 2, 1357a17), тогда как модусы, которые доказываются через них, например, с помощью обращения терминов, называются им «падежами силлогизма» (Anal. pr. I, 26, 42b30; Anal. post. II, 10, 94a). Силлогизмы второй и третьей фигур сводятся к первой и доказываются через нее совершенно также, как все прочие категории понимаются нами и существуют благодаря сущности, ибо основанием общих модусов первой фигуры является сущность, тогда как в других фигурах таким основанием может служить какая-нибудь другая категория. Таким образом, мы имеем здесь не просто аналогию, а связь силлогистики Аристотеля с его учением о категориях.

ГЛАВА ПЯТАЯ

НЕСОВЕРШЕННЫЕ ФИГУРЫ СИЛЛОГИЗМА И ИХ СВЕДЕНИЕ К ПЕРВОЙ ФИГУРЕ

Вторую фигуру (σχῆμα δεύτερον) и третью фигуру (σχῆμα τρίτον) Аристотель называл несовершенными. Опосредствующий термин в них ставится не между крайними, как это имеет место в первой, совершенной фигуре. с чем, как мы видели, Аристотель связывает определенное теоретико-познавательное содержание, а вне их. Особенность той или иной фигуры определяется, таким образом, тем, находится ли опосредствующий термин между крайними или нет, а если нет, то какой из крайних терминов выступает в качестве опосредствующего термина, тот ли, который в первой фигуре является первым, или тот, который является в ней последним. Понимая фигуры силлогизма в зависимости от положения терминов, а не входящих в них высказываний, философ, естественно, первоначально определяет фигуры, отвлекаясь от количества и качества посылок.

«Если один и тот же [термин] одному присущ целиком (παντί), а другому не присущ, или каждому присущ, или ни одному [из них не присущ], то такую фигуру я называю второй» (Anal. pr. I, 5, 26b34—36)[1]. В этой фигуре положение терминов не отвечает их месту в диайретической иерархии понятий. «Средним термином в ней я называю тот, который высказывается об обоих, крайними же те, о которых он высказывается: большим крайним — тот, который ближе стоит к среднему, меньшим крайним — тот, который дальше отстоит от среднего. Средний же [термин] ставится вне крайних и по положению — впереди [их]» (Anal. pr. I, 5, 26b36—40). Выражаясь современным языком, второй фигурой является такая, в которой единичному предицируется особенное на основании всеобщего. Поскольку расположение терминов в ней не соответствует естественной последовательности в иерархии понятий, Аристотель пользуется при ее описании названиями «больший термин», «меньший термин», имея в виду лишь их положение в выводе заключения.

Комбинируя в качестве посылок разные по качеству и количеству суждения, Аристотель получает затем эмпирическим путем четыре модуса второй фигуры:

1. Ни одно *Б* не суть *А*
   Все *В* суть *А*

   Ни одно *В* не суть *Б*

2. Все *Б* суть *А*
   Ни одно *В* не суть *А*

   Ни одно *В* не суть *Б*

3. Ни одно *Б* не суть *А*
Некоторые *В* суть *А*

Некоторые *В* не суть *Б*

4. Все *Б* суть *А*
Некоторые *В* не суть *А*

Некоторые *В* не суть *Б*

Это — модусы Cesare, Camestres, Festino, Baroco.

Все они называются Аристотелем несовершенными. «Совершенным силлогизмом,— пишет он,— я называют такой, который для выявления необходимости [заключения] (πρὸς τὸ φαινῆται ἀναγκαῖον) не нуждается ни в чем другом, кроме того, что принято» (Anal. pr. I, 1, 24a22—24). Иначе говоря, совершенные силлогизмы обладают всеми условиями для необходимого вывода, почему вывод в них очевиден. Напротив, несовершенный силлогизм, «хотя и является необходимым благодаря положенным в основание [данного силлогизма] терминам, но нуждается в одном или нескольких [суждениях], которых нет в посылках» (Anal. pr. I, 1, 24b24—26). Несовершенные силлогизмы нуждаются в формальном преобразовании уже имеющихся посылок и в введении таким путем дополнительных положений, при которых вывод в них сводится к соответствующим модусам первой фигуры. «Все силлогизмы становятся совершенными посредством первой фигуры» (Anal. pr. I, 7, 29a 30—31).

Сведение несовершенных силлогизмов осуществляется несколькими способами: 1) посредством обращения одной из посылок, 2) посредством косвенного доказательства (reductio ad impossibile), 3) посредством метода выделения.

Силлогизм Cesare второй фигуры сводится чистым обращением большей (общеотрицательной) посылки, после чего он превращается в соответствующий модус первой фигуры, а именно:

Ни одно *А* не суть *Б*
Все *В* суть *А*

Ни одно *В* не суть *Б*

в котором мы признаем модус Celarent. Посредством обращения общеотрицательной посылки и перемещения ее на место большей модус Camestres сводится к первой фигуре. Модус Festino доказывается обращением общеотрицательной посылки, после чего он превращается в частноотрицательный модус первой фигуры Ferio.

Сложнее обстоит дело с четвертым модусом, поскольку частноотрицательные суждения не обратимы. Аристотель прибегает к reductio ad impossibile. Пусть заключение этого модуса «Некоторые В не суть Б» ложно, тогда естественно, истинно противоречащее ему суждение «Все В суть Б».

Вместе с утвердительной посылкой доказуемого силлогизма это суждение дает вывод по первой фигуре (модус Barbara):

Все *Б* суть *А*
Все *В* суть *Б*

Все *В* суть *А*

Заключение вывода, однако, противоречит другой, ранее допущенной нами посылке, а именно суждению о том, что «Некоторые В не суть А». Если же дело обстоит так, то условно сделанное нами допущение «Все В суть Б» ложно и, следовательно, истинно противоречащее ему суждение «Некоторые В не суть Б», которое и требовалось доказать в качестве заключения исходного силлогизма.

Аналогичным путем Аристотель рассматривает силлогизмы третьей фигуры. «Если одному и тому же одно целиком присуще, другому вовсе не присуще, или оба присущи, или ни одни, то такую фигуру называю третьей; средним же термином в ней я называю тот, о котором высказываются оба крайние [термины],— крайними же те, которые высказываются; большим крайним [термином] — тот, который дальше отстоит от среднего, меньшим же — тот, который стоит к нему ближе. При этом средний [термин], ставится здесь вне крайних и по своему положению занимает последнее место» (Anal. pr. I, 6,28a10—15). Положение терминов в третьей фигуре также указывается Аристотелем в прямой связи с их отношением друг к другу в первой, в связи с их порядком в диайретическом разделении понятий, чем подчеркивается расхождение между положением их в первой фигуре и в рассматриваемой.

Также эмпирическим путем, комбинируя разные по качеству и количеству посылки, Аристотель получает шесть модусов третьей фигуры:

1. Все *В* суть *А*
   Все *В* суть *Б*

   Некоторые *Б* суть *А*

2. Некоторые *В* суть *А*
   Все *В* суть *Б*

   Некоторые *Б* суть *А*

3. Все *В* суть *А*
   Некоторые *В* суть *Б*

   Некоторые *Б* суть *А*

4. Ни одно *В* не суть *А*
   Все *В* суть *Б*

   Некоторые *Б* не суть *А*

5. Некоторые *В* не суть *А*
   Все *В* суть *Б*

   Некоторые *Б* не суть *А*

6. Ни одно *В* не суть *А*
   Некоторые *В* суть *Б*

   Некоторые *Б* не суть *А*

Они имеют латинские названия: 1) Darapti, 2) Disamis, 3) Datisi, 4) Felapton, 5) Bocardo, 6) Ferison.

Darapti доказывается тремя способами: 1) или обращением с ограничением (в частноутвердительное суждение) меньшей посылки, которое сводит его к силлогизму первой фигуры Darii, 2) или посредством вышеописанного нами косвенного доказательства reductio ad impossibile, 3) или посредством метода выделения (в среднем термине В выделяется некоторая часть, которая сообща присуща как Б, так и А, после чего становится очевидным, что некоторые Б суть А).

Модус Disamis доказуем обращением частноутвердительной посылки и перемещением ее на место меньшей, после чего он сводится к силлогизму первой фигуры Darii. Его можно доказать также двумя другими методами. Обращением меньшей посылки, но без перемещения посылок, сводится модус Datisi.

Felapton сводится к модусу Ferio первой фигуры посредством обращения с ограничением меньшей посылки. Модус Bocardo имеет в качестве меньшей посылки частноотрицательное суждение, а оно не обратимо; поэтому этот модус доказывается посредством reductio ad impossibile. Модус Ferison сводится к первой фигуре обращением меньшей посылки.

Латинские названия модусов несовершенных фигур содержат в себе указание не только на их состав, но также на способ их сведения к первой фигуре. Гласные *A*, *E*, *i*, *O* символизируют количество и качество составляющих тот или иной модус суждений. Начальные буквы латинских названий модусов указывают на соответствующий модус первой фигуры (начинающийся с той же буквы), к которому их следует сводить. Другие согласные буквы указывают на сам способ сведения. Буква «s» символизирует чисто обращение (conversio simplex) предшествующей ей посылки, буква «*p*» — обращение с ограничением (conversio per accidens), буква «*m*» — перемещение обоих посылок относительно друг друга, а буква «*k*» — на необходимость применения косвенного доказательства (reductio ad impossibile).

В чисто формальном плане сведение несовершенных модусов к первой фигуре всегда возможно и легко осуществимо. Однако тут возникает иная трудность: как объяснить гносеологическую целесообразность этого сведения, поскольку необходимость силлогистического вывода необъяснима одним приведением его к так называемой очевидности. Сам процесс сведения имеет далеко не простой характер. И. Кант

заметил, что «в отношении ясности ничего нового таким образом не постигается, а напротив только еще увеличивается степень неясности»[2]. При формальном только понимании сведения остается неясным, что лежит в основе разделения фигур на совершенную и несовершенные и что последние приобретают после их сведения к первой фигуре.

Уже в древности, в связи с начавшимся процессом формализации логики, возникли сомнения в целесообразности аристотелевского разделения фигур на совершенную и несовершенные. Одинаково совершенными, по свидетельству Аммония (In Anal. pr. 13, 22—23; 31, 11—25), их считал Теофраст. Однако дискуссия разгорелась значительно позднее. Римскому императору и неоплатонику Юлиану (331—363 гг. н. э.) пришлось быть судьей в споре между учеником неоплатоника Ямвлиха Максимом и перипатетиком Фемистием. Максим, ссылаясь на авторитет своего учителя, а также Боэта Сидонского и Порфирия, защищал тезис о том, что все силлогизмы одинаково совершенны. Этот взгляд разделяли также Прокл, его учитель Сириан, отец Аммония Гермин и, наконец, сам Аммоний. Спор был решен Юлианом в пользу Максима (см. там же, 31, 11—25).

Мотивы этого решения нам не известны. Аммоний разъяснял позицию Максима так: всякий силлогизм имеет все для необходимости вывода, все термины, иначе он не может называться силлогизмом, следовательно, ни один силлогизм не нуждается в «посторонней помощи» и все они совершенны (там же, 30, 32—31, 10; 31,25—33). Сам Аммоний понимал дело несколько иначе. Все силлогизмы одинаково совершенны, поскольку имеют все необходимые для вывода термины, хотя в так называемых несовершенных фигурах они расположены в неестественном порядке (συγκεχομένοι) (там же, 33,18—21). Его взгляды разделяли Боэт Сидонский, Порфирий и Ямвлих. Фемистий, а вслед за ним Александр Афродизийский придерживались аристотелевского разделения фигур, не усматривая их различие в степени очевидности вывода (там же, 23, 25; 31, 17—18).

В наше время аристотелевский подел фигур объявили бесполезным Дж. Кейнс и Я. Лукасевич[3].

Сам же Аристотель придавал сведению силлогизмов чрезвычайно большую роль. Все умозаключения, даже несиллогистические, такие, как индукция, аналогия, диайрезис и т. п., он выражает в терминах первой фигуры, сопоставляет их с нею, чтобы лучше выявить их внутреннюю структуру и познавательную ценность. Дело не в том, что первая фигура очевиднее других, а в том, что она более соответ-

ствует естественному порядку движения познания от единичного к общему задачам познания единичного через его сущность. В первой фигуре в свернутом виде представлена структура аналитического или рассудочного познания.

Непосредственный смысл аналитического силлогизма состоит в следующем: то, что (А) присуще (или не присуще) сущности (Б) вещи (В), присуще (или не присуще) также и самой вещи. Этой формуле прямо отвечает первая фигура В ней объединяются обе так называемые аксиомы силлогизма — dictum de omni и nota notae. Здесь опосредствующим термином выступает, с одной стороны, свойство рассматриваемой вещи, однако не всякое, а существенное, являющееся для нее видом или ближайшим родом, а следовательно, включающее ее в себя как часть в целое. Поскольку же сущность не отделима от того, чего она сущность, то, естественно, меньшая посылка должна быть утвердительной. В то же время большая посылка, представляющая собою высказывание о сущности, всегда является общим суждением. Так мы приходим к пониманию так называемых правил силлогистических фигур. Правила несовершенных фигур ничего более не выражает, кроме условий сводимости их к первой фигуре. Вторая фигура в основном сводится чистым обращением большей посылки и эта посылка поэтому должна быть отрицательной, в третьей фигуре сведение осуществляется посредством обращения с ограничением меньшей, утвердительной посылки, и силлогизмы этой фигуры всегда дают частные заключения.

Сущность в первой фигуре, являющаяся средним термином, представляет собою также непосредственную причину для того, чего она сущность. Можно согласиться поэтому также с мнением А. С. Ахманова о том, что «смысл ббльшей посылки состоит в указании причины и следствия, а смысл меньшей посылки — в указании присутствия этой причины в предмете (подлежащем) вывода» [4]. Таким образом, в силлогизме представлено отношение: вещь (В) — причина (Б) — следствие (А). Первая фигура является совершенной, так как ход познания в ней соответствует порядку возникновения самого объекта и познанию его из причины.

Первая фигура раскрывает причину и сущность рассматриваемого явления и этим определяется возможность получения через нее общеутвердительных суждений, которых нельзя получить по другим фигурам: по второй фигуре мы получаем отрицательные, а по третьей — частные заключения (Anal. post. I, 14, 79a24—28). «Кроме того,— пишет Аристотель,— эта фигура не нуждается в других, между

тем как те ею скрепляются и обогащаются (καταπυκνοῦται καὶ αὔξεται) (Anal. post. I, 14, 79a29—31). «Скрепление и обогащение» же, как это видно из другого места в «Аналитиках», состоит в том, что между опосредствуемыми терминами вставляются все новые и новые термины, пока процесс опосредствования не приведет нас к чему-то более непосредственному, к понятию сущности. Будучи результатом деления, это понятие обогащено всеми видовыми различиями промежуточных понятий, является своеобразным их синтезом. Раскрывая сущность вещи (Anal. post. I, 14, 79a23—30. Ср. Anal. pr. I, 4, 26b30—33), первая фигура — «наиболее пригодная для получения научного знания, ибо по ней ведутся доказательства» (Anal. post. I, 14, 79a17—18). Она всего более соответствует естественному ходу доказательства, ибо «доказывающий никогда не берет извне посылки (как это бывает при получении выводов по другим фигурам.— *Р. Л.*) ... но постоянно уплотняет средний [термин] (τὸ μέσον πυκνοῦται), пока не будет достигнуто нечто единое и неделимое» (ἀδιαίρεται καὶ ἕν) (Anal. post. I, 23, 84b34—35).

Иначе обстоит дело в несовершенных фигурах. В них демонстрируется фактическое состояние дела, однако не раскрывается его причина (Anal. post. I, 13, 78b15). «Здесь,— пишет А. С. Ахманов,— есть только необходимость следования заключения из посылок, но нет необходимости следования, что приписываемая подлежащему определенность реально ему присуща» [5].

Пусть дан вывод по второй фигуре:

Все дышащее (*B*) является живым существом (*A*)
Стена (*B*) не является живым существом (*A*)

Стена (*B*) не дышит (*B*)

«Но ведь если бы это было причиной, почему [она] не дышит, то живое существо должно было бы быть причиной дыхания, точно так же, как если отрицание есть причина, почему не присуще, то утверждение есть причина, почему присуще» (Anal. post. I, 14, 78b16—20).

По аналогичным соображениям этой критике подвержена также третья фигура. В ней обнаруживается связь двух свойств, например, справедливости и образованности, когда они частично совпадают в одном и том же предмете, однако не раскрывается их причинная зависимость. «Обо всем этом ведь говорится как о случайной связи,— о справедливом и образованном — потому, что то и другое случайно присуще одной сущности» (Met. V, 6, 1015b20—22).

Мы можем построить силлогизм третьей фигуры:

Кориск (*В*) образован (*А*)
Кориск (*В*) справедлив (*Б*)

Нечто справедливое (*Б*) есть образованное (*А*)

Сведем его к первой фигуре, обратив с ограничением меньшую посылку, и получим силлогизм:

Кориск (*В*) образован (*А*)
Нечто справедливое (*Б*) есть Кориск (*В*)

Нечто справедливое (*Б*) есть образованное (*А*)

Сведение силлогизма достигается в данном случае ценою образования искусственной и вымученной конструкции, которая бросается в глаза даже незнакомому с аристотелевской онтологией. В качестве субъекта суждений выступает то, что, согласно аристотелевской онтологии, должно занимать место предиката (случайный признак справедливость), а в качестве предиката единичная вещь (Кориск), которая в правильно построенном суждении занимает место субъекта. В образованном нами силлогизме нет, собственно говоря, даже настоящего среднего термина, если не понимать дело слишком формально. Согласно Аристотелю, ни единичная вещь, ни их конгломерат не могут быть содержанием среднего термина, как, например, в индукции (Anal. pr. II, 23).

Хотя формально сведение модусов несовершенных фигур к соответствующим модусам первой фигуры всегда осуществимо, таким путем не всегда доказывается онтологическая и гносеологическая равноценность этих модусов. А эта сторона дела была для Аристотеля самой важной. Рассматривая, например, вопрос о сводимости к первой фигуре так называемых риторических силлогизмов, он стремился выяснить не только их формальную структуру, но и познавательную ценность, их категориальное содержание. Мы не можем поэтому согласиться с Майером, когда он утверждает, что «силлогистические понятия не знают каких-либо категориальных различий, которые сами собою приобрели в языке известное значение, они совершенно бессмысленны в теории обращения суждений, образующих силлогизмы» [6].

Трудно согласиться также с мнением И. Кирхмана о том, что различие между совершенной и несовершенными фигурами находится «не в принципиальном, а во внешнем недостатке умозаключений» [7]. Речь идет о кардинальных проблемах аристотелевской силлогистики, ее внутренней основе.

«Аристотель₂ — замечает А. Тренделенбург,— никогда не высказывал намерения понять формы мышления из них самих. Такой подел (между мыслью и бытием) совершенно чужд Аристотелю и выдуман в новейшее только время» [8].

Особенно ярко проявляется связь аристотелевской силлогистики с онтологией в понимании природы среднего термина. «Сущность силлогизма,— пишет А. Тренделенбург,— ... Аристотель не полагал в одном чисто формальном соотношении признаков. Прекрасное его исследование о том, что среднему понятию истинного силлогизма соответствует основание данной вещи было совсем отстранено формальной логикой» [9]. «Логикой среднего термина» называет аристотелевскую силлогистику Е. Бобров [10]. К. Прантль называл средний термин носителем всеобщности понятия и каузальной необходимости, усматривая в этом «онтологическое преимущество первой силлогистической фигуры перед двумя другими, которые в формальных свойствах ей полностью подобны» [11].

Четвертая фигура силлогизма возникла в результате формального истолкования аристотелевской силлогистики, полного забвения ее онтологических и гносеологических основ.

Уже Теофраст в своей «Метафизике» подверг критике понятие сущности и приложил усилия к тому, чтобы ограничить его методологическую роль в познании. Отбросив аристотелевское разделение фигур на совершенные и несовершенные и поняв силлогизм в качестве простой комбинации посылок, он присоединяет к четырем аристотелевским модусам первой фигуры еще пять, отличающиеся от них только формальным образом:

1. Все *Б* суть *А*
   Все *В* суть *Б*

   Некоторые *А* суть *В*

2. Ни одно *Б* не суть *А*
   Все *В* суть *Б*

   Ни одно *А* не суть *В*

3. Все *Б* суть *А*
   Некоторые *В* суть *Б*

   Некоторые *А* суть *В*

4. Все *Б* суть *А*
   Ни одно *В* не суть *Б*

   Некоторые *А* не суть *В*

5. Некоторые *Б* суть *А*
   Ни одно *В* не суть *Б*

   Некоторые *А* не суть *В*

Первые три из этих силлогизмов получаются обращением заключения модусов первой фигуры, а два последних пред-

полагают также перемещение и обращение посылок. Теофраст, правда, считал эти модусы несамостоятельными, всего лишь модификациями соответствующих модусов первой фигуры, а потому «ни совершенными, ни недоказуемыми» (Alex. Aphr. In Anal. pr. 69, 27). Даже позднее у схоластиков Михаила Псёла и Петра Испанского они не выделяются в особую фигуру, хотя получили мнемонические названия и рассматривались в качестве дополнительных модусов первой фигуры.

В особую, четвертую фигуру теофрастовы модусы были выделены римским врачом и философом Клавдианом Галеном (131—200 гг. н. э.), который стремился соединить взгляды стоиков и перипатетиков.

Логика Аристотеля — логика терминов, фигуры силлогизмов, различаются в ней исключительно в зависимости от положения среднего термина. Гален же, уступая точке зрения стоиков на силлогизм, комбинирует фигуры из различных сочетаний суждений. Само понятие «фигуры силлогизма» (σχήματα συλλογισμῶν) он заменяет представлением о комбинациях посылок (σχήματα ἐν ταῖς προτάσειν). Сочетая же посылки друг с другом, он получает уже не три, а четыре фигуры. Ссылаясь на одно из мест в «Аналитике» (Anal. pr. I, 7, 29a23), в котором Аристотель допускает возможность получения заключения о присущности меньшего термина большему из подвергнутых обращению посылок, Гален выводит «безукоризненное умозаключение, в котором меньший термин приписывается большему, а именно умозаключение, возникающее после обращения посылок по четвертому модусу этой (первой.— *Р. Л.*) фигуры, в котором из общеотрицательного и частноутвердительного высказываний выводится частноотрицательное заключение» (Galen. Inst. log. II, 6, 25—26). Таков модус Fesapo четвертой фигуры. Сходным образом Гален получает также модусы Bramantip, Camenes, Dimaris той же фигуры, а модус Fresison рассматривается им как ослабленный вывод из комбинации посылок модуса Fesapo, взятых, однако, в ином сочетании.

У самого Галлена, правда, отсутствует выражение «четвертая фигура». О введении в логику этого названия мы знаем из вторых рук: от Аверроэса (Averr. Prior. Resol. I, 8, edid. Venet. 1553, 63b) и от издателя сочинений Галена М. Минаса, который в своем предисловии к изданию трактата Галена «Введение в диалектику» опубликовал в 1844 г. фрагмент апонимного автора об этом и, наконец, из фрагмента, принадлежащего Италу (I в. н. э.). Все три свидетельства приводятся в книге К. Прантля.

Естественно спросить, в какой мере мы можем считать Галена изобретателем особой, четвертой фигуры силлогизма.

Я. Лукасевич нашел эти свидетельства неубедительными и выдвинул гипотезу, согласно которой источником разделения силлогизмов на четыре фигуры было не более формальное, чем у Аристотеля, их истолкование, а представление силлогизмов в качестве сложных и составленных не из трех, а четырех терминов форм [12]. В пользу этой гипотезы как будто говорит и тот факт, что сам Гален подчеркивал, что существует не четыре а только три фигуры (Galen. Inst. log. XII, 1, 26), а указанное в «Аналитиках» отношение терминов: человек — живое существо — сущность (Anal. pr. I, 32, 47a28—30), которому сам Аристотель отказывал в названии «силлогизм», Гален относил не к четвертой, а к первой фигуре. Таким образом, и для римского философа модусы четвертой фигуры — всего лишь иначе сформулированные модусы первой фигуры и принципиально от них не отличаются.

И все же полностью согласиться с мнением Лукасевича нельзя. Вопрос о четвертой фигуре не сводится только к формальному аспекту, суть дела состоит в том, что у Галена были все предпосылки к тому, чтобы ввести ее в логику, и Галена можно назвать «отцом» четвертой фигуры. С чисто формальной точки зрения, четвертая фигура вполне корректна [13]. Еще Аверроэс, говоря о четвертой фигуре Галена, заметил, что она введена в логику «сверх тех, которые соответствуют природному мышлению». У Аристотеля же такой фигуры не было и не могло быть. Формулируя свои силлогизмы, он обращал внимание не только на корректность их в отношении формы, но и на теоретико-познавательный смысл. «Тот, кто рассматривает самую природу терминов (terminorum naturam),— замечает Тренделенбург,— признает три вида фигур силлогизма, тот же, кто обращает внимание на форму их внешнего расположения (externam enunciationum formam),— тому необходимо констатировать четыре их. Поэтому Гален не присоединил, как обычно говорят, к трем прежним фигурам четвертую, а три аристотелевские фигуры разбил на четыре, пользуясь иным, чем Аристотель, основанием подразделения» [14].

В качестве вполне самостоятельной и равноправной с другими четвертая фигура впервые вошла в учебники логики Пор Рояля (1661 г.).

ГЛАВА ШЕСТАЯ

МОДАЛЬНАЯ СИЛЛОГИСТИКА АРИСТОТЕЛЯ. ВЫВОДЫ ИЗ ПОСЫЛОК О НЕОБХОДИМО ПРИСУЩЕМ

Иногда говорят, что в главах 8—22 первой книги «Первой аналитики» Аристотель приступает к рассмотрению модальных выводов, тогда как до этого он имел в виду общую теорию вывода, ассерторическую силлогистику. «Немодальные предложения,— пишет, например, Я. Лукасевич,— называются ассерторическими» [1].

При таком понимании модальность силлогизмов представляется не дальнейшим развитием структуры силлогизма применительно к новой предметной области, а простым восполнением ее новым содержанием посылок, присоединяемого к силлогизму внешним образом и не затрагивающего его формы. Согласно так называемому закону экстенсиональности для модальных функторов, предложенному Я. Лукасевичем [2], модализированные силлогизмы получаются посредством простого дополнения соответствующих ассерторических модусов модальными функторами: «возможно» (M) или «необходимо» (N):

$CCpqCNpNq$ и $CCpqCMpMq$,

где C — символ для связки «если..., то...» (импликации), а переменные p и q — символы для посылок и заключения.

Аристотель, однако, понимает модальность силлогизмов иначе, в свете онтологического различия между тем, что существует просто, в смысле факта, а также существующего возможным и необходимым образом. Модальность у Аристотеля выражает форму существования самих объектов и только в зависимости от последней мы можем различным образом высказываться об этих объектах. «Так как быть [чему-нибудь] присущим, необходимо присущим, возможно присущим — не одно и то же (ибо многое присуще [другому], однако не необходимо, другое же присуще ни необходимо, ни просто, но оно может быть присуще), то ясно, что в каждом из этих [случаев] силлогизм будет разным и что [каждый раз] отношение терминов будет не одним и тем же: они будут то необходимо [присущими], то присущими, то возможно [присущими]» (Anal. pr. I, 9, 29b29—35). Не будучи выражениями для одной только степени уверенности в том, что высказывается, суждения разных модальностей не сво-

дятся у Аристотеля друг к другу, а отображают различные стороны бытия и вполне автономны. «Из этого, однако, следует,— пишет В. Виланд,— что аристотелевская модальная логика ассерторических предложений не должна рассматриваться в качестве еще немодализированных предложений, которые затем противопоставляются «модализированным», аподиктическим и проблематическим предложениям. Ассерторические предложения надо скорее понимать в смысле модальности особого рода» [3].

Особенностью ассерторической модальности является то, что существование как род входит в определение того, что существует или необходимым или только возможным образом. Ассерторическая модальность может быть сравнима со связкой, а другие модальности с предикатом суждения, с именным сказуемым, например в суждении «Сократ есть белый». Смысл этого суждения заключается в утверждении существования Сократа, однако не просто, а в качестве белого. Модальный функтор в суждениях со словами «возможно» или «необходимо» указывает, что данный объект не просто существует или мыслится существующим, а существует или мыслится таковым в качестве возможного или необходимого (Anal. pr. 1, 2, 21b26—33). Отрицание модального значения ассерторических высказываний вполне естественно для логиков, которые усматривают в слове «есть» только знак логического синтеза и ничего более, а в словах «возможно» или «необходимо» — выражения для степени уверенности в истинности этого синтеза.

У Аристотеля нет модальной логики в этом субъективном смысле. Модальность у него отображает не способ отнесения предиката к субъекту, а объективные отношения бытия. Противоположность возможного и необходимого в суждениях восходит, в конечном счете, к различиям формы и материи самих вещей [4].

Объективным содержанием модальных высказываний обусловлено то, что у Аристотеля отсутствует выделение силлогизмов о том, что возможно или необходимо, в особую, отличную от ассерторической силлогистики «модальную логику»; силлогизмы о возможном и необходимом рассматриваются им в непосредственной связи с ассерторическими выводами.

В главах 8—12 первой книги «Первой анилитики» рассматривается простейший случай: когда обе или только одна из посылок о только присущем (ὑπάρχειν μόνον) замещена суждениями о том, что необходимо присуще (ὑπάρχειν ἐξ ἀνάγκης). Иначе говоря, силлогизмы о необходимо присущем об-

разуются Аристотелем в качестве модификаций соответствующих ассерторических модусов, правда, усложняемых дополнительной информацией. «О необходимо [присущем],— пишет он, — дело обстоит почти (σχεδὸν) так же, как и о присущем, так как при одинаковом положении терминов [в посылках] о присущем или необходимо присущем или не присущем силлогизм получится или не получится с тем лишь различием, что к терминам прибавляется «необходимо присуще» или «необходимо не присуще» (Anal. pr. I, 8, 29b36—30a2).

С формальной точки зрения это означает возможность для перенесения правил ассерторической силлогистики также и на силлогизмы о необходимом. В результате в трех фигурах мы получаем 14 модусов, соответствующих модусам из ассерторических посылок (см. несколько измененную нами сводную таблицу силлогизмов из книги Н. Н. Ланге). Модусы о необходимо присущем, как и ассерторические, сводятся посредством обращения посылок и выделения. Что касается модусов Baroco и Bocardo, доказуемых в ассерторической силлогистике путем приведения к невозможному, то здесь это доказательство не применимо. Ибо необходимое по самому своему понятию исключает допустимость противоположного, а такое допущение входит в состав косвенного доказательства. Кроме того, использование такого доказательства возможно при наличии уже развитой системы выводов о возможном, а о ней у Аристотеля речь пойдет позднее [5]. Поэтому оба модуса второй фигуры с частноотрицательными посылками доказываются у Аристотеля посредством выделения.

Пусть, например, требуется доказать законность вывода по модусу Baroco.

Все B необходимо суть A
Некоторые B необходимо не суть A (1)

Некоторые B необходимо не суть $Б$

Выделив в термине B ту его часть Γ, которая целиком необходимо не суть A, мы получим силлогизм Ferio 1-ой фигуры:

Ни одно Γ необходимо не суть A
Некоторые B необходимо суть Γ (2)

Некоторые B необходимо не суть A

т. е. получим такое разложение меньшей посылки искомого силлогизма, в котором отсутствует частноотрицательное суждение.

Сводная таблица модусов, дающих заключение (по кн.: *Ланге Н. Н.* Первая аналитика Аристотеля. СПб., 1894*)

	Обе посылки простые	Обе посылки — о необходимом	Одна посылка — о необходимом, другая — простая	Обе посылки — суждения о возможном	Одна посылка — суждение о возможном, другая — простая	Одна посылка о необходимом, другая о возможном
третья фигура вторая фигура первая фигура	AAA EAE Aii Eio (глава 4)	A,A,A, E,A,E, A,i,i, E,i,o, (глава 8)	A,AA, AA,A E,AE, EA,E A,ii, Ai,i E,io, Ei,o (глава 9)	$A_„A_„A_„$ $E_„A_„E_„$ $(A_„E_„A_„)$ $(E_„E_„A_„)$ $A_„i_„i_„$ $E_„i_„o_„$ $(A_„o_„i_„)$ $[(E_„o_„o_„)]$ (глава 14)	$A_„AA_„$ $E_„AE_„$ $AA_„A_„$ $EA_„E_„$ $(AE_„A_„)$ $(EE_„E_„$ $A_„ii_„$ $E_„io_„$ $Ai_„i_„$ $Ei_„o_„$ $[(Ao_„i_„)]$ $[(Eo_„o_„)]$ (глава 15)	$A,A_„A_„$ $A_„A,A_„$ $E,A_„E$ $E_„A,E_„$ $(A,E_„A_„)$ $(E,E_„E)$ $E,o_„o$ $E,i_„o$ $A,i_„i_„$ $(A,o_„i_„)$ $E_„i,o_„$ $[A_„i,i_„]$ (глава 16)
вторая фигура первая фигура	AEE EAE Aoo Eio (глава 5)	A,E,E, E,A,E, A,o,o, E,i,o, (глава 8)	A,EE AE,E, E,AE, EA,E A,oo Ao,o E,io, [Ei,o] (глава 10)	Нет заключений (глава 17)	$EA_„E_„$ $A_„EE_„$ $(E_„EE_„)$ $(EE_„E_„)$ $i_„Eo_„$ $Ei_„o_„$ $(Eo_„o_„)$ $(o_„Eo_„)$ (глава 18)	E,A,E $A_„E,E$ $(E,E_„E)$ $(E_„E,E)$ $i_„E,o$ $E,i_„o$ $(o_„E,o)$ $(E,o_„o)$ (глава 19)
первая фигура	AAi EAo iAi Aii oAo Eio (глава 6)	A,A,i, E,A,o, i,A,i, A,i,i, o,A,o, E,i,o, (глава 8)	A,Ai, Ai,i E,Ao, EA,o i,Ai iA,i A,ii, Ai,i o,Ao oA,o E,io, Ei,o (глава 11)	$A_„A_„i_„$ $E_„A_„o_„$ $(E_„E_„o_„)$ $[(A_„E_„i_„)]$ $A_„i_„i_„$ $i_„A_„i_„$ $E_„i_„o_„$ $o_„A_„i_„$ $(o_„E_„i_„)$ $(E_„o_„o_„)$ $[(A_„o_„i_„)]$ $[(i_„E_„i_„)]$ (глава 20)	$AA_„i_„$ $A_„Ai_„$ $E_„Ao_„$ $EA_„o_„$ $A_„Eo_„$ $(AE_„i_„)$ $(E_„Eo_„)$ $(EE_„o_„)$ $A_„ii_„$ $Ai_„i_„$ $i_„Ai_„$ $iA_„i_„$ $E_„io_„$ $Ei_„o_„$ $i_„Eo_„$ $iE_„o_„$ $A_„oo_„$ $(Ao_„o_„)$ $o_„Ao_„$ $oA_„o_„$ $[(E_„oo_„)]$ $[(Eo_„o_„)]$ $[(o_„Eo_„)]$ $[(oE_„o_„)]$ (глава 21)	$A,A_„i_„$ $A_„A,i_„$ $E_„A,o_„$ $E,A_„o$ $(A,E_„i_„)$ $(E,E_„o)$ $A_„i,i_„$ $A,i_„i_„$ $i_„A_„i_„$ $i_„A,i_„$ $E_„i,o_„$ $(A,o_„i_„)$ $(o_„A,i_„)$ $i,E_„o_„$ $E,i_„o$ $(E,o_„o)$ (глава 22)

* Примечание. Модусы, взятые в круглые скобки, дают заключение после превращения по возможности хотя бы одной из посылок, а в квадратные — модусы, самим Аристотелем не указанные. Буквы означают посылки силлогизмов, один штрих при букве указывает на необходимость, а два штриха — на возможность суждения.

Заменяем в доказуемом силлогизме (1) меньшую (частноотрицательную) посылку большей посылкой из вновь образованного вывода и перемещаем обе посылки. Получается силлогизм по модусу Cesare второй фигуры, легко сводимый к первой фигуре:

Ни одно *Г* необходимо не суть *А*
Все *Б* необходимо суть *А*
———————————————
Ни одно *Б* необходимо не суть *Г* (3)

Вспомним теперь, что *Г* — часть термина *В*, или, что одно и то же, «Некоторые *В* необходимо суть *Г*». Совместив полученный вывод (3) с этим суждением, получим силлогизм по модусу Festino:

Ни одно *Б* необходимо не суть *Г*
Некоторые *В* необходимо суть *Г*
———————————————
Некоторые *В* необходимо не суть *Б*

что и требовалось доказать.

Сложнее обстоит дело в так называемых смешанных силлогизмах, т. е. в силлогизмах из посылок различной модальности.

Взяв одну из посылок ассерторической, а другую — о необходимом, мы получим для 14 ассерторических модусов 28 дающих заключение комбинаций посылок. 15 комбинаций дают ассерторическое заключение, а остальные — что составляет характерную особенность аристотелевской «модальной логики» — даже заключение о необходимом (см. таблицу Н. Н. Ланге).

В первой фигуре, пишет Аристотель, «заключение будет о необходимо присущем, когда необходимость выражает одна из посылок, но не любая, а та, в которой содержится больший термин (Anal. pr. I, 9, 30a15—17), т. е. суждением о необходимом является большая посылка. Например:

Все *Б* необходимо суть *А*
Все *В* фактически суть *Б*
———————————————
Все *В* необходимо суть *А*

Однако мы получаем вывод только о фактически присущем, если бóльшая посылка — суждение о просто присущем:

Все *Б* фактически суть *А*
Все *В* необходимо суть *Б*
———————————————
Все *В* фактически суть *А*

Аристотель ясно не объясняет, почему в одном случае мы получаем заключение о необходимом, а в другом — только о присущем. Разъяснения, которые он дает мимоходом, называя их даже доказательством, касаются не структуры всего вывода, а характера отношений меньшего термина к большему. «Термин *В*,— пишет философ, — составляет часть *Б*» (τὸ Γ τὶ τῶν Β ἐστιν), «подчинен Б» (τὸ γὰρ ὑπὸ τό Β ἐστι) (Anal. pr. I, 9,30a22 и 30a40). Этими выражениями Аристотель пользуется также в других местах: 30b1; 31a30,37; 31b17). Если же *В* есть часть понятия *Б*, подчинено ему, а всему *Б* необходимым образом присуще (или не присуще) свойство *А*, то последнее, естественно, должно быть необходимым образом присущим (или не присущим) также и части *Б*, т. е. *В* (30a17—18).

В несовершенных фигурах вывод о необходимом дают те модусы, которые при сведении приводятся к силлогизмам, имеющим большей посылкой суждение о необходимом, а меньшую — ассерторическую. Исключение составляют силлогизмы Baroco (II фигура) и Bocardo (III фигура), которые нельзя доказать, как остальные модусы, ни обращением одной из посылок, ни приведением к невозможному, ни методом выделения. Первое нельзя сделать потому, что входящая в них частноотрицательная посылка не обратима, второе — поскольку заключение о необходимом исключает возможность допущения противоположного, на котором основывается косвенное доказательство, а третье предполагает однородность посылок, которой в данном случае нет. Зато список выводов о необходимом обогащается сразу двумя вариантами силлогизмов, построенных по схеме Darapti и отличающихся друг от друга в зависимости от того, какая из двух ассерторических посылок замещена суждением о необходимом. Оба варианта сводимы к первой фигуре.

В итоге для всех трех фигур получается 13 модусов, которые из одной необходимой и одной ассерторической посылки дают заключение о необходимом. Прибегая ради краткости к символике математической логики («точка» — знак связи посылок, *N* — функтор, обозначающий необходимость следующих за ними суждений, → — знак логического следования, а *A*, *E*, *i*, *o* — краткая запись суждений: общеутвердительного, общеотрицательного, частноутвердительного и частноотрицательного), мы получим список силлогизмов:

1. В первой фигуре:
   1. *N*Б*a*А · В*a*Б → *N*В*a*А (Barbara)
   2. *N*Б*e*А · В*a*Б → *N*В*e*А (Celarent)

3. *N*Б*a*А·B*i*Б ⟶ *N*B*i*А (Darii)
4. *N*Б*e*А·B*i*Б ⟶ *N*B*o*А (Ferio)

2. Во второй фигуре:

5. *N*Б*e*А·B*a*А ⟶ *N*B*e*Б (Cesare)
6. Б*a*А·*N*B*e*А ⟶ *N*B*e*Б (Camestres)
7. *N*Б*e*А·B*i*А ⟶ *N*B*o*Б (Festino)

3. В третьей фигуре:

8. *N*B*a*А·B*a*Б ⟶ *N*Б*i*А (Darapti)
9. B*a*А·*N*B*a*Б ⟶ *N*Б*i*А (Darapti)
10. *N*B*e*А·B*a*Б ⟶ *N*Б*o*А (Felapton)
11. B*i*А·*N*B*a*Б ⟶ *N*Б*i*А (Disamis)
12. *N*B*a*А·B*i*Б ⟶ *N*Б*i*А (Datisi)
13. *N*B*e*А·B*i*Б ⟶ *N*Б*o*А (Ferison)

Все эти силлогизмы имеют силу не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они сводятся к первой фигуре силлогизмов с ассерторическими посылками. Аристотель поэтому нигде не называет их совершенными.

В силлогизмах из остальных 15 комбинаций речь может идти только об ассерторических заключениях. В первой фигуре это — *AA*‚*A*, [6] *EA*‚*E*,*Ai*‚*i* и *Ei*‚*o*; во второй — *EA*„*E*, *A*‚*EE*, *Ei*‚*o*, *A*„*oo*, *Ao*‚*o*; в третьей — *EA*‚*o*, *Ai*‚*i*, *i*‚*Ai*, *Ei*‚*o*, *o*‚*Ao*, *oA*‚*o*. Как видим, в список входят по два варианта модусов Baroco и Bocardo, различающихся тем, какая из ассерторических посылок замещена суждением о необходимом. Модус Darapti дает необходимое заключение при любом положении в нем посылки о необходимом, а потому во второй список не входит.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

СИЛЛОГИСТИЧЕСКИЕ ВЫВОДЫ ИЗ ПОСЫЛОК О ВОЗМОЖНОМ И МОДАЛЬНО СМЕШАННЫХ ПОСЫЛОК

С особым старанием и обстоятельностью Аристотель рассматривает вопрос о том, что получится, если в каждом из ассерторических силлогизмов обе или одну из посылок заменить соответствующим ей суждением о возможно присущем (ἐνδέχεται ὑπάρχειν). Его интересуют также выводы из посылок, одна из которых является суждением о необходи-

мом присущем, а другая — о возможно присущем. В учении о такого рода силлогизмах особенно явственно проступает онтологизм Аристотеля, его умение связать логическую проблематику с онтологией и гносеологией.

Стагирита не интересует чисто словесная, «омонимическая возможность» того, что уже есть или необходимо будет существовать; он проходит мимо абстрактной от природы объектов «неопределенной возможности». Все усилия философа направлены к тому, чтобы включить в силлогистику возможность того, что в самой объективной действительности происходит большей частью и выражает природу объекта, его сущность. В такого рода силлогизмах мы имеем в распоряжении «твердо установленный средний [термин]» (Anal. pr. I, 13, 32b19). Зависимость собственно возможного от сущности вещи, ее природы обусловливает возможность предвидения и плодотворность силлогистических выводов о нем, хотя эта зависимость не является настолько прямой и непосредственной, чтобы привести нас к знанию о том, что необходимо.

С одной стороны, внутренняя противоречивость того, что в собственном смысле возможно, усложняет формальный подход к его силлогистическому истолкованию, а с другой — приводит к необычайному разнообразию форм силлогизмов, получаемых из таких посылок.

Логическим отображением объективной противоречивости возможного является особая операция обращения суждений о возможном, которую мы назовем «превращением по возможности». Речь идет не об изменении утвердительных суждений в отрицательные и наоборот, а об изменении словесной формы для отображения диалектической противоречивости того, что только возможно. «Я имею в виду,— пишет Аристотель, — не обращение утвердительных посылок в отрицательные, а то, что [посылки], будучи противоположными друг другу, имеют утвердительную форму, как, например, «может быть присущим» — в «может быть не присущим» (Anal. pr. I, 13, 32a31—33). Суждение «Возможно, что все B суть A» превращается по возможности в «общеотрицательное» суждение «Возможно, что ни одно B не суть A», и наоборот (т. е. $A_{\text{в}} \rightarrow E_{\text{в}}$ и $E_{\text{в}} \rightarrow A_{\text{в}}$), а суждение «Возможно, что некоторые В суть A» — в «частноотрицательное» суждение «Возможно, что некоторые B не суть A», и наоборот (т. е. $i_{\text{в}} \rightarrow o_{\text{в}}$ и $o_{\text{в}} \rightarrow i_{\text{в}}$) [1].

В действительности же все суждения о возможном являются утвердительными суждениями, так как в них утверждается наличие реальной возможности наступления

или не наступления того или иного события. «[Слово] «возможно» подобно слову «есть», слово же «есть», когда оно употребляется в высказывании, всегда и во всех случаях означает утверждение» (Anal. pr. I, 3, 25b21—23). Так называемые отрицательные суждения о возможном в действительности, как отмечает В. Виланд, являются «псевдонегативными высказываниями». «В данном случае,— говорит В. Виланд,— нет обычного отрицания, а мыслится своеобразная структура, которая в метафизике Аристотеля называется στέρησις» [2].

Подлинными отрицаниями для суждений о возможном являются высказывания другой модальности, высказывания о необходимом. Например, отрицанием для суждения о том, что возможно присуще, является суждение о том, что не может быть присущим (или необходимо не присуще), а для суждения о том, что возможно не присуще — суждение о том, что не может быть не присуще (т. е. суждение о том, что необходимо присуще). Поэтому силлогизмы из посылок о возможном рассматриваются Аристотелем после силлогизмов о необходимо присущем.

Преобразование посылок и заключений посредством превращения по возможности создает видимость чрезвычайно большого разнообразия силлогизмов о возможном. В действительности же, все они являются модификациями соответствующих утвердительных модусов ассерторической силлогистики. Возникают, например, такие парадоксальные ситуации, при которых заключение о возможно не присущем следует из двух «отрицательных» посылок о возможном, хотя на самом деле, в действительности мы имеем вывод из двух утвердительных, но превращенных по возможности суждений.

Другой особенностью аристотелевской силлогистики о возможном является то, что она основана на правилах обращения суждений, совершенно отличных от соответствующих правил обращения ассерторических суждений.

Уже в древности много споров и перетолков вызвало утверждение Аристотеля о том, что общеотрицательные суждения о собственно возможном не обратимы, а частноотрицательные суждения допускают такое преобразование. Оно явно расходилось с формальнологической интерпретацией суждений о возможном в качестве вероятных суждений, т. е. ослабленной, не ставшей еще достоверностью, ассерторической или необходимой модальностью. По сути дела, формальное понимание возможного сводит его к допустимости, мыслимости того, что само по себе существует в качестве

непреложного факта, хотя нам оно не вполне известно, т. е. к «омонимической возможности».

В силлогистике о присущем и необходимо присущем существуют следующие правила обращения: суждение типа *E* чисто обращается в суждение *E* (например, «если никакое удовольствие не суть благо», то и «никакое благо не суть удовольствие»), суждения типа *A* с ограничением обращается в суждения типа *i* (в частноутвердительные), а *i* — в суждения того же типа (т. е. в *i*). Однако частноотрицательные суждения не обратимы, так что если «некоторые живые существа не суть люди», то из этого вовсе не следует, что и «некоторые люди не суть живые существа» (Anal. pr. 1, 2).

Естественно, что таким же образом обращаются и омонимические возможности, которые имеют своим содержанием возможность того, что уже существует или необходимо будет существовать (Anal. pr. I, 2, 25b3—14). Например, если всякий человек необходимо (а следовательно, и возможно в качестве мыслимо допустимого — ἐνδέχεσθαι) не есть лошадь, то естественно, что и всякая лошадь необходимо (а следовательно, и возможно) не есть человек. Однако совершенно иначе обстоит дело, когда мы имеем суждения о совершающемся по природе вещей (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) (Anal. pr. I, 2, 25b14): общеотрицательные суждения в отношении такой возможности не обратимы, а частноотрицательные, наоборот, обратимы.

Аристотель указывает на три довода в пользу того, что общеотрицательные суждения о возможном не обратимы. Все они представляют собою косвенные доказательства, а поэтому недостаточно выявляют существо дела.

В первом доказательстве (Anal. pr. I, 17, 36b35—37) говорится о том, что если бы суждение типа «*A* возможно не присуще ни одному *Б*» было обратимо, то тогда и общеутвердительное суждение (получающееся из него посредством превращения по возможности) было бы также чисто обратимо, что абсурдно.

Второе доказательство (Anal. pr. I, 17, 37a4—7) основано на том, что суждение «*A* возможно не присуще ни одному *Б*» не исключает истинности суждения «*Б* необходимым образом не присуще некоторым *A*», которое, однако, противоречит его превращенной по возможности форме, т. е. суждению «*Б* возможно не присуще ни одному *A*», так что последнее должно быть отброшено. Белое, например, возможно не присуще ни одному человеку (*Б*), будучи случайным для него признаком. Однако нельзя обернуть это положение и

сказать, что «человек (*Б*) возможно не присущ (а следовательно, и возможно присущ) ничему (всему) белому (*А*)». Сущность необходимым образом не присуща своей акциденции, а потому «человек (*Б*) необходимым образом не присущ белому (*А*)». Суждение это противоречит сделанному нами допущению о том, что «ни одно *Б* возможно не присуще *А*» и последнее следует признать ложным. Итак, суждение «*А* возможно не присуще ни одному *Б*» не обращается в суждение «*Б* возможно не присуще ни одному *А*».

Необратимость общеотрицательных суждений о возможном доказывается Аристотелем также посредством опровержения косвенного доказательства для их обратимости. Допустим, что такое обращение произведено и мы получили новое суждение «*Б* возможно не присуще ни одному *А*». Попробуем обосновать результат обращения путем сведения противоположного ему утверждения к абсурду.

Подвергнем полученное суждение отрицанию и примем, следовательно, в качестве истинного противоречащее ему суждение, а именно, «невозможно, что *Б* не присуще ни одному *А*». Это суждение равносильно утверждению, что «*Б* необходимым образом присуще некоторым *А*». Обратим его в суждение «*А* необходимым образом присуще некоторым *Б*».

Полученное суждение, однако, несовместимо с онтологическим смыслом исходного суждения «*А* возможно не присуще ни одному *Б*», которое по возможности превратимо в суждение «*А* возможно присуще всем *Б*». Поэтому неверно сделанное нами допущение о ложности суждения «*Б* возможно не присуще ни одному *А*», а обратимость общеотрицательных суждений о возможном оказывается, на первый взгляд, доказанной.

Аристотель, однако, отвергает это доказательство, указывая, что суждению «*Б* возможно не присуще ни одному *А*» (а точнее, ему и его превращенной по возможности форме «*Б* возможно присуще всем *А*») противолежит не одно, как это требуется для косвенного доказательства, а сразу два отрицания: «*Б* необходимо присуще некоторым *А*» и «*Б* необходимо не присуще некоторым *А*». Если же одно и то же суждение имеет не одно, а два отрицания, то для него нет косвенного доказательства. Следовательно, надо оставить мысль о том, чтобы доказать положение о том, что общеотрицательные суждения о возможном обратимы.

Как видим, все три доказательства необратимости общеотрицательных суждений о возможном основываются на предположении внутренней противоречивости собственно

возможного, его способности превращаться в противоположное по качеству суждение. Силлогистика Аристотеля имеет своим объектом реальную возможность того, что может как произойти, так и не произойти, а не допустимость того, что уже есть или необходимо будет. Этим объясняются многие характерные особенности «модальной логики» Аристотеля, не укладывающиеся в русло традиционных представлений о модальных выводах [3].

В главах 14—22 первой книги «Первой аналитики» Аристотель рассматривает модусы, которые получаются из ассерторических силлогизмов, если одна из посылок замещается суждением о собственно возможном, а другая или остается без замещения, или замещается суждением какой-либо другой модальности. Операция замещения вполне оправдана, поскольку все существующее возможным или необходимым образом существует, а потому удовлетворяет всем требованиям ассерторической модальности. Ассерторическая силлогистика у Аристотеля выступает не только в качестве одной из модальных форм, наряду с возможным и необходимым, она оказывается одновременно как бы подчиняющим их родом.

Прежде всего рассматривается самый простой случай, а именно, когда обе посылки ассерторического силлогизма замещены суждениями о возможном. Поскольку суждения о возможном допускают превращение по возможности в противоположные суждения, число модусов, дающих истинный вывод, заметно возрастает.

В первой фигуре к четырем ассерторическим модусам добавляется еще четыре, в том числе модусы, полученные как бы из двух отрицательных посылок (например, $E_{„}o_{„}o_{„}$). Их введение в силлогистику является характерным для Аристотеля, все они получаются посредством превращения по возможности меньшей утвердительной посылки в соответствующую ей «отрицательную» [4]. Например:

Ни одно *Б* возможно не суть *А*

Ни одно *В* возможно не суть *Б* (или, после превращения по возможности: Все *В* возможно суть *Б*)

Ни одно *В* возможно не суть *А*

Аналогичным образом получаются выводы из посылок: $A_{„}E_{„}A_{„}$ $A_{„}o_{„}i_{„}$ $E_{„}o_{„}o_{„}$ (двумя штрихами внизу мы указываем, что посылки и заключение являются суждениями о возможном).

Поскольку все суждения о возможном, независимо от внешней формы, являются утвердительными высказывания-

ми, все 8 модусов первой фигуры из посылок о возможном следует рассматривать в качестве модификаций только двух ее утвердительных модусов, а именно Barbara и Darii, усложненных превращениями по возможности их посылок и заключений.

В этом, думается, скрыта внутренняя причина того, почему из двух посылок о возможном (как вообще из утвердительных посылок) не получается никакого заключения во второй фигуре. Формально же отсутствие выводов объясняется Аристотелем тем, что такие модусы не сводимы к первой фигуре, поскольку общеотрицательная посылка о возможном не обратима, а апагогического доказательства для силлогизмов, целиком составленных из суждений о возможном, не существует (отрицанием суждения о возможном является суждение о необходимом — суждение другой модальности).

В третьей фигуре из двух посылок о возможном получается вывод о возможном по 12 модусам (часть из них упущена из виду самим Аристотелем) (см. схему Н. Н. Ланге). Все они сводятся к первой фигуре посредством превращения по возможности, обращения, а иногда и перемещения посылок.

Сложнее обстоит дело, когда в ассерторических силлогизмах суждением о возможном замещается только одна из посылок, другая же остается ассерторической. Число модусов, дающих вывод, заметно возрастает в зависимости от того, какая из посылок замещена суждением о возможном, а какая осталась ассерторической, а также от того, превращена ли посылка по возможности в противоположное суждение или нет.

В первой фигуре силлогизмы модифицируются превращением по возможности меньшей посылки, утвердительной в ассерторических модусах, которая, таким образом, становится «отрицательной». Если учесть, что модусы разнообразятся также в зависимости от того, какая из посылок является ассерторической и какая о возможном, то станет понятным по какому принципу построены все 12 модусов этой фигуры (см. схему Н. Н. Ланге). Все заключения являются суждениями о возможном.

Во второй фигуре такое заключение дает 8 модусов. Поскольку все они сводятся к первой фигуре обращением общеотрицательной посылки [5], она должна быть ассерторическим суждением. Модусы этой фигуры отличаются друг от друга также в зависимости от того, какое место в них занимает ассерторическая посылка и какое посылка о возможном.

Много модусов из смешанных посылок о возможном и просто присущем имеется в третьей фигуре (см. схему Н. Н. Ланге). Количество модусов растет благодаря тому, что обе названные посылки в этой фигуре могут обмениваться местами, а посылки о возможном сверх того еще и превращаться по возможности. Модусы этой фигуры доказываются обычным путем, посредством обращения одной из посылок (а иногда и перемещения ее). Исключение составляют модусы, в которых меньшая посылка — частноотрицательное суждение, так как они доказываются апагогическим путем. Все заключения в этой фигуре — суждения о возможном.

Более сложным и трудным для формального понимания является случай, когда силлогизм строится на сочетании посылок: одной о возможном, а другой о необходимом. Здесь опять проявляется характерное для Аристотеля понимание отношения суждений разных модальностей. Из таких посылок получаются заключения не только о возможном, но также и о просто присущем.

В первой фигуре заключение будет ассерторическим, если большая посылка представляет собою общеотрицательное суждение о необходимом, как в модусах: $E_{,}A_{,,}E$ $E_{,}E_{,,}E$ $E_{,}i_{,,}o$ $E_{,}o_{,,}o$, в остальных 8 сочетаниях посылок содержится вывод только о возможном. Например,

Ни одно *Б* необходимо не есть *А*
Ни одно *В* возможно не суть *Б* (или после превращения по возможности: Все *В* возможно суть *Б*)

Ни одно *В* не суть *А*

Вывод доказывается апагогическим путем:
Допустим, что он неверен, т. е. что истинно суждение, противоположное заключению: «Некоторые *В* суть *А*». Тогда из этого суждения и большей посылки силлогизма можно построить умозаключение:

Ни одно *Б* необходимо не суть *А*
Некоторые *В* суть *А*

Некоторые *В* необходимо не суть *А*

Вывод основывается на учении Аристотеля о том, что из общеотрицательной посылки о необходимом и меньшей ассерторической посылки следует суждение о необходимом. Полученное суждение, однако, противоречит истинной посылке исходного силлогизма «Все *В* возможно суть (не суть) *Б*». Наше предположение, следовательно, ложно и истинно

противоречащее ему суждение, а именно подлежащее доказательству заключение исходного силлогизма «Ни одно *B* не суть *A*», что и требовалось доказать.

Во второй фигуре все силлогизмы дают заключение и притом о просто присущем, если необходимой является общеотрицательная посылка. Посредством ее чистого обращения все они сводятся к первой фигуре. Другую посылку составляет суждение о возможном, любое по логическому качеству и количеству. Таким путем получается шесть модусов (у Н. Н. Ланге 8, см. его схему). Например:

Ни одно *Б* необходимо не суть *A*
Все *B* возможно суть *A*

Ни одно *B* не суть *Б*

В третьей фигуре из посылок о возможном и необходимом получается 16 модусов. Заключение в них, как и в силлогизмах других фигур, будет ассерторическим, когда посылкой о необходимом является общеотрицательное суждение, и суждением о том, что только возможно,— в других случаях. Например:

Ни одно *B* необходимо не суть *A*
Все *B* возможно суть *Б*

Некоторые *Б* не суть *A*

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

КРИТИКА МОДАЛЬНОЙ СИЛЛОГИСТИКИ АРИСТОТЕЛЯ ПЕРИПАТЕТИКАМИ

Модальная силлогистика Аристотеля подверглась резкой критике прежде всего со стороны его непосредственных учеников — Теофраста и Евдема, потому, что она явно не укладывалась в рамки чисто формального понимания логики.

У Теофраста и Евдема, а также у некоторых платоников и стоиков вызвало возражение аристотелевское учение о том, что при известных условиях возможен более сильный вывод, чем тот, который ожидается нами, когда мы формулируем посылки. Например, из сочетания посылок о просто присущем с посылками о необходимо присущем при определенных условиях возможно заключение о том, что необходимо. «Так утверждает он (Аристотель). Но его дру-

зья, Теофраст и Евдем, не согласны с этим. Они говорят, что во всех сочетаниях из необходимого и [просто] присущего, если из них составляется силлогизм, возникает заключение о [просто] присущем. Это следует из [принципа, по которому] при всех силлогистических комбинациях заключение всегда подобно слабейшей и наихудшей [посылке]» (τῷ ἐλάττονι καὶ χείρονι τῶν κειμένων) (Alex. Aphr. In Anal. pr. 124,11) [1]. Филопон сообщает (In Anal. post. 123, 15; 129, 16), что такое понимание модальных выводов разделяли академики Фемистий, Сириан и Прокл. Аристотелю же в этом вопросе следовал Ямвлих (Pseudo-Ammon in Porphyrii 6, 38).

Свои утверждения Теофраст и Евдем разъясняли с помощью примеров, «по материи» (ἐπὶ τῆς ὕλης). «Всякий человек с необходимостью является живым существом, всякому человеку свойственно двигаться, однако всякое живое существо не необходимо движется. Далее, если быть наукой с необходимостью свойственно каждой грамматике, грамматика [же] присуща каждому человеку, то не обязательно, что всякий человек владеет наукой» (Alex. Aphr. In Anal. pr. 124, 24—27).

Аргументация перипатетиков имеет явно искусственный характер, в ней допускаются самые элементарные логические ошибки и она бьет мимо цели. Действительно, первый из приведенных нами силлогизмов построен по третьей фигуре, а она, как известно, не дает общих выводов. Кроме того, доводы построены на смешении «способности к движению» (с необходимостью, присущей всякому человеку и живому существу) и актуального состояния «быть в движении» (которое присуще ему не всегда и без необходимости). Ошибочно и второе рассуждение. Каждый человек владеет правилами грамматики не в качестве науки, а согласно своим природным способностям и, если он хорошо строит свою речь, то совсем не обязательно, что он изучал эту науку и владеет знаниями в области какой-нибудь науки. В обоих силлогизмах нарушено аристотелевское требование, чтобы меньшей термин (*B*) относился к большему (*Б*) как часть к целому, а такое отношение, как мы отмечали, выражает у него связь вещи (ее вида) с родом, т. е. существенную связь терминов.

В еще большей степени формализм перипатетиков проявился в критике аристотелевского положения о том, что при известных условиях из сочетания посылок о необходимом и возможном следуют выводы о просто присущем.

Дело в том, что понятие о возможном истолковывалось

Теофрастом и Евдемом чисто формально, как мыслимая допустимость без противоречия тому, что или уже фактически существует или с необходимостью будет существовать (Alex. Aphr. In Anal. pr. к 61b). Иначе говоря, перипатетики понимали его в смысле «омонимической возможности» и отвергали собственно возможное аристотелевской логики.

Естественно, что все без исключения правила ассерторической силлогистики Теофраст и Евдем автоматически переносили также на выводы из посылок о возможном. «Теофраст и Евдем утверждают, что общеотрицательные [посылки] о возможном обратимы так же, как обратимы ассерторические и необходимые [посылки]» (Alex. Aphr. In Anal. pr. к 25b14). В этом они существенно расходились с Аристотелем, полагавшим возможное в качестве противоречивой определенности самих вещей. «[По Аристотелю],— замечает Александр Афродизийский,— своеобразие возможного составляет превратимость, т. е. то, что в отношении к нему следуют друг за другом образуемые нами утверждение и отрицание... Надо, однако, сказать, что согласно Теофрасту эта превратимость посылок является неправильной и он ею не пользовался. Причины для того, что общеотрицательные [посылки] о возможном, подобно ассерторическим и необходимым, обратимы, а утвердительные [посылки] о возможном не превратимы в отрицательные, одни и те же» (там же, к 39a9).

В пользу того, что общеотрицательные суждения о возможном обратимы так же, как и суждения иных модальностей, перипатетики приводили ряд доказательств. «Пусть *А* возможно не присуще ни одному *Б*, тогда и *Б* будет возможно не присущим ни одному *А*. Ибо если *А* возможно не присуще ни одному *Б*..., то *А* может быть отделено и обособлено (ἀπεζεύκται καὶ κεχώρισται) [от всякого *Б*], отделенное же отделяется от отделенного, значит и *Б* полностью отделено от *А*, а если это так, то оно возможно не высказывается ни о каком [*А*]» (Alex. Aphr. In Anal. pr. к 25a4).

Доказательство Теофраста, однако, содержит в себе порочный круг, так как оно основано на предположении того, что уже фактически отделено, а не того, что только может быть отделено. В обратимости же общеотрицательных суждений Аристотель не сомневался, равно как и в обратимости суждений о возможном, если возможное понимается только в омонимическом смысле.

Формализм в понимании возможного привел к существенной перестройке аристотелевской теории выводов из модально смешанных посылок.

Во-первых, перипатетики отвергли мысль Аристотеля о том, что при известных условиях из «смеси» посылок о возможном и о необходимом возникает заключение о просто присущем. Согласно установленному ими правилу (заключение всегда подобно слабейшей посылке) здесь выводимо лишь суждение о возможном. Аналогичным образом они доказывали, что из посылок о необходимом и просто присущем всегда следует вывод только о присущем, а не о необходимом (в известных случаях, как утверждал Аристотель).

Во-вторых, запрещение перипатетиками превращения посылок по возможности означало исключение из силлогистики тех модусов, которые Аристотель получал, замещая утвердительные посылки «отрицательными» суждениями о возможном.

Наконец, преобразования, введенные в силлогистику Аристотеля перипатетиками, сделали ее доступной для чисто формалистических интерпретаций.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ПРОБЛЕМА ГИПОТЕТИЧЕСКИХ СИЛЛОГИЗМОВ

В 23 главе первой книги «Первой аналитики» Аристотель приступает к анализу так называемых гипотетических силлогизмов (συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως), которые он отличает от ранее рассмотренных им дейктических силлогизмов (δεικτικοὶ συλλογισμοί — прямой, непосредственный силлогизм), впоследствии получивших название категорических [1]. В гипотетических силлогизмах вывод следует не непосредственно из признаваемых нами истинными посылок, а из гипотез — суждений, которые только условно принимаются нами в качестве истинных. Наличие гипотезы придает таким силлогизмам характер чего-то субъективного, основанного на конвенциональном допущении, а не на объективном содержании посылок.

Генрих Майер полагал, что гипотетические силлогизмы Аристотеля представляют собою не особую форму умозаключения, а другую форму применения все того же категорического силлогизма, т. е. другой способ аргументации. «Аристотелевские условные умозаключения,— пишет он,— сами по себе не являются силлогистическими формами. Они скорее суть диалектические выводы, разъяснение которых

само по себе относится к диалектике» [2]. В качестве особой формы, отличной от категорических силлогизмов, гипотетические выводы были введены в логику Теофрастом и Евдемом. Их введение перипатетиками означало забвение онтологических основ аристотелевской логики, поворот к более формальному ее пониманию.

У Аристотеля начала познания отображают начала самих познаваемых объектов (Met. V, 1, 1013a14—16 и 1013b20—21). Категорический силлогизм служит раскрытию сущности и причины вещей, философскому познанию объекта с точки зрения самых общих категорий. Однако познание может двигаться также в обратном направлении, от явления к сущности, от следствия к причине. Тогда основания познания и самого объекта не совпадают и наши выводы принимают гипотетический характер. В отличие от дейктического силлогизма, пишет Аристотель, гипотетический вывод строится согласно [суждению], взятому в ином отношении. Первоначально принятое (в дейктическом силлогизме.— *Р. Л.*) доказывается посредством допущения этого или какого-нибудь другого предположения» (Anal. pr. I, 23, 41a38—40).

Гипотетические выводы имеют реальный эквивалент в самой действительности. Многое в материальном мире вещей зависит не только от сущности, но и от условий их возникновения или существования. Так, например, процесс распиливания нельзя осуществить, если отсутствуют известные, не входящие в дефиницию сущности этого процесса условия (пила должна быть сделанной из железа, иметь определенной формы зубья и т. п.). Поэтому, пишет Аристотель, и «в самом понятии некоторые части существуют в качестве материи» (Phys. II, 9, 200b6—7). Постройка дома предполагает наличие архитектора, материала, строительных рабочих и другие условия для своего осуществления. Необходимость, связанную с обязательным наличием материальных условий для осуществления какого-либо процесса, Аристотель называет условной (ἐξ ὑποθέσεως), ее он отличает от той, которая определяется непосредственно понятием вещи, т. е. от безусловной необходимости. «Необходимость простая (ἁπλῶς) присуща существам вечным, необходимость условная, т. е. согласно предположению — всему возникающему» (De part. an. I, 1, 639b23—25). Поскольку же в естествознании ученые имеют дело не с чистыми сущностями вещей, но с их материей, им приходится принимать во внимание также внешние условия существования объектов, широко пользоваться гипотезами. Соответственно этому «характер доказательства и необходимости — иной в нау-

ках естественных и теоретических... Ибо для одного началом является существующее, для другого — будущее: раз здоровье или человек имеет такие-то свойства (то в качестве условий для его существования или возникновения.— *Р. Л.*), необходимо должно существовать или возникнуть то-то; но из того, что [последнее] существует или возникло не следует с необходимостью, чтобы было уже или также и другое» (De part. an. I, 1, 640a1—6).

Перестановка терминов характерна для силлогизмов из предположений, поэтому рассматривается Аристотелем не только в техническом (логическом) плане, но также и в теоретико-познавательном. Она связана с различением путей познания: от сущности к явлению и, наоборот, от явления к сущности.

В главе 29 первой книги «Первой аналитики» Аристотель перечисляет некоторые виды силлогизмов из предположений: 1) доказательства посредством приведения к невозможному (διὰ τοῦ ἀδυνατοῦ συλλογισμοί, εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγώγη, ὁ εἰς τὸ ἀδ ύνατον); 2) «другие условные силлогизмы, как, например, по перестановке и по качеству» (συλλογισμοὶ κατὰ μετάληψιν ἢ κατὰ ποιότητα) (Anal. pr. I, 29, 45b15), а в главе 44 он рассматривает 3) особый вид условных силлогизмов (ἐξ ὑποθέσεως συλλογισμοί), который впоследствии был назван условно-категорическим. Философ замечает при этом, что «существует еще много других [заключений], которые выводятся посредством предположения и которые надлежит рассмотреть и точно обозначить» (Anal. pr. I, 29, 50a39). Это обещание, правда, как отмечает Александр Афродизийский, не было им выполнено (Alex. Aphr. In Anal. pr. 389, 32).

Анализ гипотетических силлогизмов Аристотель, естественно, начинает с апагогических доказательств, представляющих переходную форму к ним от дейктических силлогизмов. «Доказательство, исходящее из предположения, является частью доказательства, которое дается посредством приведения к невозможному» (Anal. pr. I, 23, 40b25). Гипотетический вывод по модусу tollens образует сущность такого рода доказательств. В апагогических доказательствах мы допускаем в качестве истинного гипотетическое суждение, несовместимое с доказуемым выводом, чтобы затем, доказав с помощью обычного дейктического силлогизма ложность сделанного из него следствия, опровергнуть нашу гипотезу и вернуться к подлежащему доказательству тезису как к истинному и доказанному суждению. «Все [силлогизмы], которые строятся посредством приведения к

невозможному,— пишет Аристотель,— выводят должное, но первоначально принятое они доказывают, исходя из [некоторого] предположения, так как при допущении [положения], противоречащего первоначально принятому, вытекает нечто невозможное, как, например, когда доказывают несоизмеримость диаметра [со стороной], потому что, если допустить их соизмеримость, то нечетное было бы равно четному» (Anal. pr. I, 29, 41a24—27. Ср. Anal. pr. II, 11, 61a18—21).

С чисто технической стороны апагогическое доказательство содержит следующие моменты:

1. Пусть нам кажется, что из посылок «*Б* есть *А*» и «*В* есть *Б*» как будто следует суждение «*В* есть *А*», однако мы не вполне уверены в этом, так что в качестве гипотезы можем допустить, что суждение «*В* есть *А*» ложно, а противоречащее ему суждение «*В* не есть *А*» истинно.

2. То, что это не так, мы доказываем с помощью дейктического силлогизма, в котором гипотеза и одна из посылок исходного силлогизма дают вывод, несовместимый с другой посылкой того же силлогизма:

В не есть *А* (гипотеза)
В есть *Б*

Некоторые *Б* не суть *А*

Это — силлогистическая часть апагогического доказательства, в дальнейшем же рассуждение строится не по фигурам дейктического силлогизма. Полученный вывод противоречит другой посылке исходного умозаключения, истинность которой бесспорна, а потому должен быть признан ложным суждением.

3. Установление ложности полученного вывода составляет третий момент доказательства.

4. По модусу tollens заключаем к истинности доказуемого нами тезиса, ибо:

а) ложь следует только из лжи, следовательно, в предыдущем силлогизме ложна допущенная нами гипотетически посылка;

б) если сделанная нами гипотеза ложна, то (по закону исключенного третьего) истинно противоречащее ей суждение, т. е. доказуемый нами тезис *В* есть *А*.

Гипотетическую часть апагогических доказательств можно представить схемой:

Если *А*, то *Б*
Однако, не *Б*

Следовательно, и не *А*

Силлогистической части отводится скромная роль доказательства меньшей посылки в такого рода условно-категорических силлогизмах. Своеобразие апагогических доказательств выражено и в особой терминологии, придуманной Аристотелем. Суждение, которое подлежит доказательству, называется им тезисом (θέσις), а гипотетическая часть — гипотезой (ὑπόθεσις, ἡ ἐξ ἀρχῆς ὑπόθεσις).

Апагогическое доказательство, по мнению Аристотеля, подобно операции обращения силлогизмов. В обоих случаях перемещаются посылки и заключение исходного силлогизма, а следовательно, изменяется взаимное отношение терминов. Однако при такой перестановке изменяется не только формальная структура вывода, но и его познавательная ценность. Пусть нам дан первоначально силлогизм:

Ни одно *Б* не суть *А*
Все *В* суть *Б*

Ни одно *В* не суть *А*

Опровергающим его дейктическим силлогизмом будет:

Некоторые *В* суть *А*
Все *В* суть *Б*

Некоторые *Б* суть *А*

Термины в посылках обоих силлогизмов одни и те же и находятся в одинаковом отношении друг к другу, в силогизмах же их взаимное отношение изменилось. Если в дейктическом силлогизме познание движется от причины к следствию, то в обращенном силлогизме оно исходит из того, что более известно для нас, а по природе вещей является следствием. «Различие заключается в том, которая из обеих отрицательных посылок более известна — та ли, [которая гласит], что *А* не присуще Б, или та, [которая гласит], что *А* не присуще *В*. Итак, если заключение [о том, что *А* не присуще *В*] является более известным, то мы будем иметь доказательство посредством приведения к невозможному; если же более известным является отрицание, [содержащееся] в самом силлогизме, то будем иметь прямое [доказательство]. По природе же [положение], что *А* не присуще *Б*, предшествует [положению], что *А* не присуще *В*, ибо заключению (по природе вещей.— *Р. Л.*) предшествует то, из чего оно вытекает» (Anal. post. I, 26, 87a12—18).

В «Аналитиках» (глава 44) Аристотель рассматривает также силлогизм, по форме напоминающий обычные условные силлогизмы.

Если нет одной и той же возможности для противоположностей (*A*), то нет и одной и той же науки [о них] (*B*)

[Действительно], нет одной и той же возможности для противоположностей (*A*)

Нет одной и той же науки [о них] (*B*)

По сути дела здесь мы имеем условно-категорический силлогизм типа ponens. В целом он не сводим к силлогистическим фигурам, но его нижнюю (категорическую) посылку можно всегда доказать посредством дейктического силлогизма. Несводимость указывает на то, что такие выводы не раскрывают причины явлений, а ограничиваются указанием их функциональной зависимости. Так обстоит дело во всех «заключениях, получаемых без среднего [термина] (если в таком случае говорят: раз есть то, необходимо есть и это, можно спросить, почему [так])» (Anal. post. II, 5, 91b37—39). В такого рода силлогизмах необходимость вывода основана не на объективном отношении: вещь — сущность — свойство, вывод делается «не на основании силлогизма, а на основании некоторого предположения» (Anal. pr. II, 44, 50a17—19), т. е. основывается на естественной для человека потребности не противоречить самому себе.

Если принять во внимание, что меньшая посылка такого условно-категорического силлогизма доказывается с помощью дейктического силлогизма, то весь вывод в обычном условном силлогизме можно представить в буквенной схеме:

Если *A* есть *Б*, *A* есть *B*
Все *M* суть *Б*
Все *A* суть *M*

Следовательно, *A* есть *B*

Теофраст и Евдем, которые повсюду стремились исключить понятие сущности из логики и методологии, назвали силлогизмы такого вида смешанными (μικτοί) и приравняли их к категорическим, отказав им таким образом в праве на самостоятельное существование. Правда, они пользовались другим примером:

Если добродетель является наукой, она доступна для изучения
Все, что не изменяется из истинного состояния в ложное, является наукой

Добродетель не изменяется из истинного состояния в ложное

Добродетель является наукой

Добродетель доступна для изучения

Сложен вопрос о том, предвидел ли Аристотель возможность выделения гипотетических умозаключений в особую группу выводов или нет. На этот вопрос, по нашему мнению, трудно ответить вполне однозначно. Фр. Бизе, И. Г. Буле отвечали на него утвердительно, В. Г. Тенеманн, Э. Целлер, Г. Майер оспаривали их мнение [3]. Аристотелевское представление об этих умозаключениях, пишет Целлер, не имеет ничего общего с современными воззрениями на их природу. «Аристотель называет гипотетическими умозаключениями такие, которые исходят из недоказуемой посылки; мы же понимаем под ними такие, которые имеют верхней посылкой гипотетическое суждение; оба они совпадают не обязательно: недоказуемая посылка может быть выражена также с помощью категорического предложения, и напротив, гипотетическое суждение может быть полностью доказано; одно и то же утверждение, без изменения его смысла, может пониматься то как категорическое, то как гипотетическое. Наше различение категорического и гипотетического касается исключительно формы образования суждений, а не научной точности предложений» [4].

Целлер исходит из того, что форма суждений является чисто внешним образованием и что ее модификация якобы ничего не изменяет в отношении сообщаемой этими суждениями информации. Однако, как свидетельствует история логики, введение гипотетических силлогизмов в качестве равноправных с категорическими формами стало возможным лишь тогда, когда логика стала трактоваться чисто формально, вне связи ее с онтологией и учением о сущности. Введение их означало отход от обязательного учета внутренних принципов аристотелевской силлогистики и его онтологии.

Впервые «открыли» условные и разделительные силлогизмы мегарики [5]. Это их нововведение далее развивалось в прямой связи с оппозицией к аристотелевскому учению о сущности, с попытками умалить или даже элиминировать это понятие из логики.

Переходной формой от дейктических силлогизмов Аристотеля к построению особой теории гипотетических силлогизмов у Теофраста и Евдема стали так называемые силлогизмы согласно дополнению (κατὰ πρόσληψιν) (что следует отличать от одноименного стоического термина). Такие силлогизмы получаются в результате переиначивания категорической формы суждений, из которых слагаются дейктические силлогизмы, в условную.

Уже Аристотель в технических целях иногда преобразо-

вывал суждения типа «*Б* присуще всем *А*» в суждения типа «Для всего, для чего имеет место *А*, имеет место и *Б*» (Anal. pr. I, 41). Это техническое преобразование посылок силлогизма Теофраст превратил в принцип для его истолкования, придавал ему особое теоретическое значение в деле сближения категорических и гипотетических умозаключений.

В сочинении «Об утверждениях» Теофраст заметил, что в выражениях типа «Для чего имеет место *Б*, для того имеет место *А*» (καθ' οὐ τὸ *Β* κατ' ἐκείνου τὸ *Α*) уже содержится в потенции (δύνάμει) третий термин, остающийся нами не названным. Правда, перипатетик еще полагает, что такие переиначенные выражения отличаются от категорических суждений только словесно (τῇ λέξει μόνον) (Alex. Aphr. In Anal pr. 367, 12—20 и 389,9 к 49b27. Ср. Ammon. In Anal. pr. I, 12, 3—10).

Такая переформулировка суждений по сути дела превращает их в гипотетические высказывания типа: «Если для чего-то (назовем его *Х*) имеет место предикат *А*, то для того же имеет место также предикат *Б*» [6], а силлогизм с такого рода посылками — в условный силлогизм, хотя сам Теофраст, вероятно, не делал таких решительных выводов.

В духе Теофраста мы можем образовать следующее умозаключение:

Если для чего-то (*Х*) имеет место *А*, то для него же имеет место *Б*
В, как некоторое определенное *Х*, есть то, для чего имеет место *А*

В, как некоторое определенное *Х*, есть то, для чего имеет место *Б*

Отсутствие среднего термина в данном силлогизме в смысле сущности того предмета, о котором идет речь, является только кажущимся. В действительности же он выступает в качестве неопределенного члена *Х*, меньшим термином служит *В*, а большим — конъюнкция *А* и *Б*. Поэтому, если *В* есть *Х*, а *Х* есть *А* и *Б*, то, зная связь *В* с *А*, можно утверждать также связь *В* с *Б*. Вывод представляет собою подстановку вместо *Х* его определенной части, а именно *В*.

Слово (μετάληψις), означающее «сопричастие, замещение, перестановка», часто встречается в аристотелевских сочинениях, особенно в «Топике» и «Риторике». Аристотель употребляет его для обозначения семантических операций. Например, при определении того или иного понятия мы вместо определяемого слова подставляем словосочетание или его понятие (Top. VII, 11, 149a14—28). Если же мы производим это замещение внутри определенного силлогизма, то получаем «силлогизм по перестановке (подстановке)». Таким путем можно получить большое разнообразие форм умоза-

ключений, однако они, поскольку сама операция подстановки имеет словесно-риторический характер и ничего не изменяет в существе силлогистического вывода, не интересовали Стагирита. Раз упомянув о возможности такого рода силлогизмов, он не счел для себя обязательным особо останавливаться на их теоретическом рассмотрении. Напротив, такого рода выводы привлекли особое внимание перипатетиков Теофраста и Евдема, которые много занимались анализом аристотелевской «Топики», однако не столько в диалектическом, сколько в формально-риторическом направлении.

Умозаключения по перестановке удобно использовать в диалектическом споре, где они могут служить цели скорейшей победы над противником. Удобно нападать не только на выдвигаемые им положения и понятия, но также и на словесные формулировки, в которые они облачены. Иногда вместо того, чтобы оспаривать то или иное понятие, следует нападать на замещающие его слова, роды и виды. Например, если кто-либо назван нами человеком, то он назван одновременно и одушевленным существом, и способным к рассуждению, к науке. Опровергая наличие этих определенностей у рассматриваемого объекта, мы снимаем также первое утверждение, а именно, что он — человек. Таким образом, в силлогизмах по перестановке, мы, как и в других гипотетических выводах, пользуемся в качестве основания тем, что в природе самих вещей является не причиной, а следствием (Top. II, 5, 112a16—23). В «Аналитиках» Аристотель отказывает такого рода выводам в праве называться силлогизмами (Anal. pr. I, 32, 47a28—35).

Итак, перипатетики не открыли гипотетические силлогизмы, а выделили их в особый класс выводов, произвели их разделение на виды и создали особую терминологию. Они впервые, пишет Боэций, коснулись форм умозаключений, которыми греки пренебрегали, но которые часто применялись в дедуктивных науках (Boeth. De syll. hypothetico, ed. Basil. 606).

Всякое гипотетическое умозаключение является или условным следованием (ἀκολουθία) или дизъюнктивным выводом (διάζευξις) (Philop. In Anal. pr. ad 40b17 Schol. Brand.). Антецедент перипатетики назвали «предшествующим» (ἡγούμενον), а консеквент — «последующим» (ἑπόμενον) (стоики позднее назвали его «концом» — λῆγον), а условную посылку — «соединением» (συνημμένον) (стоики назвали ее τρόπικον). Меньшая посылка называлась перипатетиками «подстановкой» (μετάληψις), а стоиками — «добавлением» (πρόσληψις).

Однако у древних перипатетиков изменяется не только терминология, ими иначе оценивается познавательная роль гипотетических умозаключений. Аристотель понимал эти силлогизмы в качестве субъективных, но удобных в техническом отношении видоизменений категорических силлогизмов. У Теофраста же и Евдема они приобретают первенствующее значение, выдвигаются на первый план. Даже категорические силлогизмы перипатетики стремились представить в условной форме. Силлогизмы первой фигуры в переиначенном виде гласят, например, «Если *А*, то *Б*, если *Б*, то *В*, если *А*, то *В*... Если есть человек, то есть живое существо, если есть живое существо, то есть сущность; если есть, следовательно, человек, то есть сущность» [7]. Заключение в этой формуле можно взять в обратном порядке, так что *В* в нем будет не последующим (ἐπόμενον), а предшествующим (ἡγούμενον), но не просто, а в противоположной форме, ибо когда выводится «если *А*, то *В*», то также выводится «если не — *В*, то не — *А*».

Если гипотетические посылки начинаются с различных предложений, а оканчиваются одинаковыми, то возникает фигура, подобная второй фигуре категорического силлогизма, например, если человек, то живое существо, если камень, то не живое существо; следовательно, если человек, то не камень.

Если посылки начинаются с одинакового предложения, а оканчиваются различными, то возникает фигура, подобная третьей, например, если *А*, то *Б*, если не *А*, то *В*. Последует же: если не одно из последующих, тогда другое, следовательно, если не — *Б*, то *В*, или если не — *В*, то *Б*» (Alex. Aphr. In Anal. pr. 326,20—327,18).

Силлогизмы из двух гипотетических посылок перипатетики называли «полностью гипотетическими» (δι' ὅλων ὑποθετικοι) или силлогизмами, которые осуществляются «благодаря трем гипотезам» (διὰ τριῶν ὑποθετικοι). Однако главное их внимание привлекали условно-категорические и разделительные силлогизмы. Перипатетики сформулировали пять фигур такого рода силлогизмов:

I. Условно-категорические силлогизмы, как:

1) Если есть *А*, то есть *Б*	2) Если есть *А*, то есть *Б*
Однако есть *А*	Однако нет *Б*
Также есть *Б*	Также нет *А*

II. Фигура разделительного силлогизма, осуществляемая «благодаря отрицательной связи» (Philop. In Anal. pr.

Schol. Br. 170b3—9 к 40b17):

3) *А* не есть одновременно *Б*, *В*, *Г* и т. д.
Однако *А* есть *Б*

А не есть ни *В*, ни *Г* и т. д.

III. Разделительные силлогизмы, как:

4) *А* есть или *Б*, или *В*
А есть *Б*

А не есть *В*

5) *А* есть или *Б*, или *В*
А не есть *Б*

А есть *В*

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

РИТОРИЧЕСКИЕ ИЛИ ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ СИЛЛОГИЗМЫ В «АНАЛИТИКАХ»

Третьей формой силлогизмов являются так называемые диалектические или риторические силлогизмы (διαλεκτικοὶ καὶ ῥητορικοὶ συλλογισμοί). Они рассматриваются Аристотелем в конце «Первой аналитики» и образуют переход к аподейктике «Второй аналитики».

Отличительную черту такого рода силлогизмов составляет то, что в них на основании внешних, характерных проявлений сущности рассматриваемого объекта делается попытка умозаключения к самой сущности. На основании характерных для того или иного объекта свойств строятся правдоподобные мнения толпы и мудрых людей, поэтому в задачу риторических или диалектических силлогизмов входит анализ этих мнений, построение на их основе выводов. Умозаключая от явления к сущности, диалектик должен учитывать все имеющие какой-либо вес мнения о рассматриваемом им предмете, а оратор, обращаясь к широкой и не всегда осведомленной по рассматриваемому вопросу публике, предоставлять анализ существа дела специалисту, а сам искать опоры в общепринятых мнениях. Этим объясняется двойное название диалектических или риторических силлогизмов.

Вообще говоря, полная теория этих силлогизмов дана Аристотелем в «Топике». В «Аналитиках» же они изучаются лишь в той мере, в какой их можно уложить в рамки аналитического силлогизма, т. е. в качестве гипотетических, вероятностных выводов (Anal. pr. I, 1, 24a22—24b15). Ин-

дукция, аналогия, возражение, правдоподобное, признак, о которых идет речь в главах 23—27, были открыты еще до Аристотеля. Аристотель же, создав теорию аналитического силлогизма, смог связать эти формы вывода с задачами познания сущности, и, сформулировав их в терминах этого силлогизма, раскрыть их логическую структуру.

Аристотель называет диалектические силлогизмы энтимемами, т. е. сокращенными силлогизмами. С понятием энтимемы в логике обычно связывают отсутствие той или иной посылки или же заключения, которые всегда при желании можно восполнить. Иначе обстоит дело у Стагирита. Энтимемами он называет диалектические умозаключения, в которых отсутствует полное знание о сущности объекта, а потому нет среднего термина. Энтимемы, следовательно, страдают не просто формальным, а теоретико-познавательным недостатком.

Перейдем теперь к анализу отдельных видов диалектических силлогизмов.

Понятие индукции было, как известно, сформулировано Сократом. Аристотель ставит ему в заслугу разработку теории индуктивных умозаключений и определение общих понятий (ἐπακτικοί λόγοι καὶ τὸ ὁρίζεσθαι κάθολου) (Met. XII, 4, 1078b28—29. Ср. Met. I, 6, 987b1—4). С помощью индукции Сократ пытался неточные знания своих собеседников преобразовать в точные. По мнению Сократа, индукция способна только подвести, навести на мысль о сущности, сама же сущность познавалась с помощью особой априорной способности («майевтики»).

Платон, пишет Стагирит, неправомерно отклонился от сократовского понимания индукции как метода обобщения, приближающего нас к познанию сущности (Met. XII, 4). Платон пользуется индукцией для разъяснения на примерах уже имеющихся общих положений, для априорного «воспоминания» душой человека забытых им априорных положений (Menon, 82b). Мальчика Менона, который вообще не знает геометрии, беседующий с ним Сократ посредством наводящих вопросов и нарисованных геометрических фигур подводит к внезапному, априорному решению такой сложной для него задачи, как удвоение площади четырехугольника. Спрашивая мальчика, Сократ уже предвидит, какой ответ он, в конце концов, получит. Диалектика, говорит он, «требует, чтобы ответы были не только справедливыми, но и в связи с понятиями вопрошающего. Вот я и постараюсь говорить с тобою таким образом» (Menon, 75 de).

Аристотель синтезировал воззрения Сократа и Платона

на индукцию. Вместе с Сократом он считает ее методом восхождения от единичного к общему. Индукция помогает нам обнаружить нечто скрытое (κρύφις) в природе чувственных вещей (Anal. pr. I, 25, 42a23). Она приближает нас к познанию того, что в известном смысле нам дано, знакомо вместе с чувственным восприятием, но что в другом, более глубоком смысле мы все же не знаем. Как и Платон, Аристотель считал, что чувственный опыт — только известная возможность знания, подход к нему, само же познание осуществляется с помощью разума. Аристотель разделяет убеждение Платона в том, что «учение есть воспоминание. Ибо никогда не бывает так, чтобы единичное было знакомо заранее (προεπίστασθαι), но вместе с индукцией возникает знание о частном, как бы вновь узнаваемом» (Anal. pr. II, 21, 67a21—24). «Индукция,— говорит Аристотель,— есть путь восхождения от отдельного к общему» (Top. 1, 12, 105a13—14). Будучи познанием общего, она служит познанию первоначал, в частности, начал силлогизма (Eth. Nic. VI, 3, 1139b 28—29). «Доказательство исходит из общего, индукция из частного; однако [и] общее нельзя рассматривать без индукции, поскольку так называемое отвлеченное делается познаваемым благодаря индукции» (Anal. post. I, 1, 81a40—81b4).

Однако отношение «целое — часть», как мы видели при анализе дейктического силлогизма, оказывается совершенно недостаточным для понимания сущности силлогистического вывода. Чтобы показать ограниченность познавательных возможностей выводов по индукции, Аристотель сводит их к формам, если не полностью адекватным, то все же сходным с силлогизмами. Это делается им при анализе всех диалектических силлогизмов. «Аристотель,— пишет Генрих Майер,— сравнивает несиллогистические методы обоснования, чтобы и их редуцировать к силлогистическим фигурам: индукцию, парадигму, возражение и пример» [1].

«Индукцию и индуктивное умозаключение мы имеем тогда, когда один крайний [термин] через другой приписывается в заключении среднему. Например, если для *AB* средний [термин] *Б*, то, показывая (δεῖξαι) на основании *B*, что *A* присуще *Б*, мы производим индукцию» (Anal. pr. II, 23, 68b15—18). Иначе говоря, индуктивный вывод производится нами по схеме:

Пусть нам даны посылки по модусу Darapti (III фигура)

Все *B* суть *A*
Все *B* суть *Б*
(Все *B* суть *B*)

Меньшую посылку подвергаем чистому обращению.

Все *Б* суть *A*

Заключение, как видим, следует из большей посылки исходного силлогизма и чисто обращенной меньшей по модусу Barbara первой фигуры.

Приняв, к примеру, что *А* — долго живущее, *Б* — не имеющее желчи, а *В* — отдельные долго живущие существа, как мул, лошадь [2], мы получим индуктивный силлогизм в конкретных терминах:

Все отдельные лишенные желчи существа, как человек, лошадь, мул и т. д. (*В*), являются долго живущими существами (*А*)

Человек, лошадь, мул и т. д. (*В*) являются существами, лишенными желчи (*Б*)

Все лишенные желчи существа (*Б*) состоят как из видов из людей, лошадей, мулов и т. д. (*В*)

Следовательно, все лишенные желчи существа (*Б*) долго живут (*А*)

Силлогизм такого рода возможен только тогда, если его меньшая посылка (Все *В* суть *Б*) обращается без ограничения, т. е. чисто. Практически это бывает тогда, когда нам известны все составляющие *Б* виды или единичные случаи. Впоследствии такая индукция получила название «индукция через простое перечисление».

Формально, если судить только с точки зрения объемных отношений между терминами, индукция удовлетворяет требованиям дейктического силлогизма, имеет средний термин. Однако с понятием о терминах силлогизма Аристотель связывает не только их объемные отношения, но и определенное онтологическое содержание. Поэтому он считает, что перечисление всех подчиненных среднему термину случаев, заполняющих его объем, не может заменить среднего термина по природе и индуктивный силлогизм в действительности «лишен среднего [термина]» (Anal. pr. II, 23, 68b32). Сведéние индукции к силлогизмам первой фигуры (или, что то же самое, выражение ее в терминах первой фигуры) это обнаруживает и тем самым объясняет, почему индуктивный вывод лишен силлогистической необходимости, дает только вероятное заключение. «Индукция,— замечает Стагирит,— некоторым образом противоположна силлогизму, ибо последний посредством среднего [термина] доказывает, что [больший] крайний термин приписывается третьему; индукция же посредством третьего [термина] доказывает, что [больший] крайний термин приписывается среднему» (Anal. pr. I, 23, 68b32—35). Поэтому индуктивный силлогизм, подобно всем силлогизмам из предложений, «не доказывает, что́ есть [данная вещь], но лишь то, что [она] есть или не есть» (Anal. post. II, 7, 92a39—b1), т. е. не раскрывает сущности и при-

чину. «Нельзя ведь доказывать чувственным восприятием или пальцем» (τῇ αἰσθήσει ἢ τῷ δακτύλῳ) (Anal. post. II, 7, 92b2—3). Индукция может только осветить, сделать ясными для нас многие факты, но подлинное познание этих фактов осуществляется при выведении их из понятия (ἐκ τὸν λόγον) (De part. an. I, 4, 645a30).

Аристотель отводит индукции скорее дидактическую, чем познавательную роль. Для человека, который только приступает к познанию, разъяснение общих вопросов с помощью индукции предпочтительнее, в науке лучше пользоваться силлогизмом. «По природе (φύσει) же более первичным и более известным для познания является силлогизм, [осуществляемый[благодаря среднему термину, для нас (ἡμῖν) же более ясным является умозаключение через индукцию» (Anal. pr. II, 23, 68b35—37). Правда, во многих случаях достаточно, если мы знаем об объектах через индукцию, хотя не имеем о них понятия. Многое, пишет философ, ясно уже «с помощью индукции, из отдельных примеров, и не следует для всего искать определения, но так же — схватывать взглядом аналогичные черты» (Met. IX, 6, 1048a36—37. Ср. X, 3, 1054b33, X, 4, 1055a6; Phys. V, 1, 224b30).

Индукция у Аристотеля играет второстепенную, подчиненную роль, она только подводит нас к познанию общего, само же оно познается с помощью разума. Как заметил К. Фритц, у Аристотеля речь идет, собственно говоря, не об индукции как таковой, а об индуктивном силлогизме, а то, что впоследствии было названо Дж. Ст. Миллем индукцией — это аристотелевский пример или парадигма (παράδειγμα)[3].

Пример (т. е. аналогия) возник раньше индукции и служил для наглядного разъяснения общих положений. В частности, оратор использовал примеры не для того, чтобы на их основе образовать общие положения, а помещал их после этих положений для подтверждения их правильности и для разъяснения. Примеры, пишет Аристотель, «походят на свидетельства, а свидетельства всегда возбуждают доверие. Поэтому необходимо бывает привести много примеров тому, кто помещает их в начале (как в случае индукции.— *Р. Л.*), а тот, кто помещает их в конце, для того достаточно одного [примера]» (Rhet. II, 20, 1394a14—16).

Термин «парадигма» употребляется Аристотелем также в онтологическом плане. В «Метафизике» с ее помощью он выражает отношение вещей к идеям, в «Никомаховой этике» семейные отношения называются парадигмами для государ-

ственных форм правления, в трактате «О возникновении животных» Аристотель говорит о том, что живородящие животные производят одного или множество потомков, что не составляет принципиальной разницы. «Следует изучать это на примерах (ἐκ τῶν παραδειγμάτων) из анатомии и того, что написано в «Истории животных»,— говорит философ (De gen. an. II, 7, 746a14—15).

Свои объективные основания парадигма имеет в объективном сходстве самых разнородных вещей. Так, в «Никомаховой этике» Аристотель пишет, что «понятие справедливости состоит в известного рода пропорциональности (ἀνάλογόν τι), ибо пропорциональность свойственна не только абстрактным числам (μοναδικοῦ ἀριθμοῦ), но и числам вообще. Пропорциональность состоит в равенстве чисел и нуждается по крайней мере в четырех членах» (Eth. Nic. V, 5, 1131a29—32). Среди вещей «одно по аналогии» (κατ' ἀναλογίαν) образуют те, которые стоят между собою в таком же отношении, как какое-нибудь другое — к чему-нибудь другому» (Met. IV, 6, 1016b34—35).

В риторике примеры применяются в основном из дидактических соображений. «Ради ясности,— пишет Аристотель,— надо приводить примеры и сравнения (παραβολὰς), примеры должны быть соответствующими самому делу (οἰκεῖα) и заимствованными из известного нам, как их приводил Гомер, а не Ксайрил, только тогда наше подтверждение будет ясным» (Top. VIII, 1, 157a14—17). Пример может только подтверждать ту или иную мысль, но он не в состоянии обосновывать ее. Всего лучше применять парадигму в совещательных речах, когда на основе примеров в прошлом судят о будущем, однако она не имеет силы в судейских речах, поскольку в них целью является не прогнозирование, а обоснование уже совершенных проступков (Rhet. I, 9, 1368a29—33). В «Риторике к Александру» указываются два вида риторических примеров: одни служат для подтверждения собственной мысли, другие — для критики. «Примеры суть поступки, которые осуществляются или сходно с рассматриваемыми, или в противоположность им. Прежде всего их следует применять там, где собственное утверждение кажется невероятным (ἄπιστον), а его хотят сделать ясным, прибегая к очевидности более «правдоподобного» (Rhet. ad Alex. 9, 1429a21—24). Одни из примеров подтверждают ожидаемое, другие же — колеблют веру в него, одни примеры представляют собою реальные факты, другие основываются на вымышленных фактах (как в баснях, притчах) (Rhet. 120, 1393b3—8). Первый вид примеров предпочти-

тельнее. «Легче подыскивать [примеры] из области вымысла, но полезнее посоветовать что-нибудь, опираясь на факты, ибо по большей части (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) будущее подобно прошедшему» (Rhet. II, 20, 1394a6—9).

Чтобы оценить познавательные возможности парадигмы, Аристотель прибегает к редукции ее к первой фигуре, являющейся как бы мерилом для всех возможных выводов. «Пример же возникает тогда,— пишет философ,— когда [больший] термин присущ среднему посредством термина подобного третьему (διὰ τοῦ ὁμοίου τῷ τρίτῳ) (Anal. pr. II, 24, 68b38—39).

Пусть *А* означает зло, *Б* — войну с соседями, *В* — войну фиванцев с фокейцами, *Г* — войну афинян с фиванцами. Тогда парадигма, если ее выразить в терминах силлогизма, состоит из двух умозаключений:

1. *В — А* Война фиванцев с фокейцами есть зло
   В — Б Война фиванцев с фокейцами есть война с соседями

   (*Б — А*) (Война с соседями есть зло)

Вывод делается по третьей фигуре, всегда имеющей частное заключение. Здесь же он произвольно расширяется до общего суждения за счет изменения модальности заключения с ассерторической не вероятностную. Возникает своего рода неполная индукция. Дальнейшее движение мысли осуществляется по всем правилам силлогистики:

2. (*Б — А*) Война с соседями есть зло
   Г — Б Война афинян с фиванцами есть война с соседями

   Г — А Война афинян с фиванцами есть зло

Таким образом, парадигма представляется сложной по своему составу и 1) содержит вывод, кажущийся похожим на неполную индукцию (Rhet. II, 20, 1393a26), а также 2) включает в себя силлогистический вывод. Основанием парадигмы, в действительности лишенной общей посылки, является представление о единообразии явлений в мире. «Очевидно, следовательно,— говорит Аристотель,— что пример не является ни отношением части к целому, ни целого к части, а отношением части к части, когда обе они подчинены одному и тому же и одна из них известна» (Anal. pr. II, 24, 69a13—16. Ср. Rhet. I, 2, 1357b26—30).

Не вполне ясен вопрос о том, в какой мере Аристотеля можно считать основателем неполной индукции.

Неполная индукция практически имеет место в аристотелевской парадигме. Из ряда мест в «Топике» явствует,

что она использовалась Аристотелем также в диалектике. «Когда противник, хотя он производит индукцию многих единичных случаев, но не соглашается, однако, с общим выводом, то от него справедливо будет требовать, чтобы он привел противоречащий случай» (Top. VIII, 2, 157a34—36. Ср. Top. VIII, 8, 160b1—5). С неполной индукцией схожи также выводы на основании знака (Anal. pr. I, 27, 70a3—b38, Rhet. I, 2, 1357b1—21), как например:

Питтак добродетелен
Питтак мудрец

Все мудрецы добродетельны

Обобщая подобные высказывания Аристотеля многие историки философии стали говорить о наличии у него представлений о неполной индукции.

На наш взгляд, такой вывод ошибочен. У Аристотеля нет ни термина «неполная индукция», ни развернутого понятия о ней. Для него было главным сведение всех форм умозаключений к силлогизму, а силлогизма — к деятельности разума при познании начал. Поэтому, как верно заметил К. Фритц, Аристотеля не столько интересовал индуктивный метод, сколько индуктивный силлогизм. В приведенных выше примерах речь идет не о неполной индукции, а о некоторых модификациях индуктивного силлогизма. В «Топике» Аристотель пишет о том, что единственной формой индукции является та, которую позднее назвали полной: «Оно (т. е. умозаключение по сходству.— *Р. Л.*) похоже на индукцию, но не является ею, так как там (т. е. в индукции.— *Р. Л.*) общее принимается на основании единичного, здесь же то, что берется в качестве [основания] сходства, не является таким общим [признаком], которое охватывало бы все сходное» (Top. VIII, 156b11—17) [4].

Учение о неполной индукции было разработано Ф. Бэконом и Дж. Ст. Миллем в противовес аристотелевской силлогистике и с целью обосновать эмпирический переход от предложений типа «Все известные *Б* суть *А*» к предложениям типа «Все *Б* суть *А*», не пользуясь при этом понятием разума в его противоположности к рассудку. Это учение они разрабатывали на основе развитого ими общего учения о причинности, которое отсутствовало у Аристотеля. Другая эпоха — другие задачи. Благодаря учению о механической причинности, пишет П. Е. Лейкфельд, индукция у этих мыслителей «перестает быть строго формальной переработкой имеющегося материала, обращается в мыслительную операцию более сложную, чем простой вывод, каким являет-

ся ἐπαγωγή Аристотеля»[5]. Хотя сам термин «неполная индукция» у английских философов встречается довольно редко, она являлась предметом пристального их внимания.

Вместе с тем нельзя отрицать известное сходство между индукцией Аристотеля и Ф. Бэкона. У обоих индукция подчинена задачам познания сущности явлений, причины. Аристотель считал, что познание сущности с помощью разума невозможно без предварительных индуктивных обобщений. Ф. Бэкон полагал ее единственным средством познания формы (которая по своему значению приближается у Бэкона к аристотелевскому понятию сущности).

В главах 25 и 26 второй книги «Первой аналитики» Аристотель рассматривает также два, тесно связанных друг с другом, метода — отведение или редукцию (ἀπαγωγή), и возражение (ἔνστασις). В них отчетливо проступает особенность, характерная для риторических силлогизмов: все они исходят из того, что по самой природе вещей должно быть скорее заключением, чем посылками.

«Отведение же имеет место там,— пишет Аристотель,— когда ясно, что первый [термин] присущ среднему, но не ясно, что средний термин присущ последнему, хотя это столь же или даже более достоверно, чем заключение; далее, отведение имеет место тогда, когда между последним [термином] и средним имеется немного посредствующих звеньев (τὰ μέσα)» (Anal. pr. II, 25, 69a20—23). Мы прибегаем к отведению там, где одна из посылок не обладает достаточной очевидностью и сама нуждается в особом доказательстве. Например, в силлогизме:

Всякая наука (*Б*) доступна изучению (*А*)
Добродетель (*В*) является наукой (*Б*)

Добродетель (*В*) доступна изучению (*А*)

Положение о том, «что наука доступна изучению — очевидно, но является ли добродетель наукой, это неясно» (Anal. pr., II, 25, 69a25). Чтобы устранить эту неясность, надо построить силлогизм, доказывающий меньшую посылку, например, с помощью другой посылки и заключения исходного силлогизма. Таким образом, «через привлечение *ВА* мы ближе подходим к знанию» (Anal. pr. II, 25, 69a28). Суждение, которое по природе вещей должно занимать место посылки в данном умозаключении, для нас становится более очевидным, если оно доказывается с помощью других суждений, даже на основании заключения. Большую же посылку, в свою очередь, также можно сделать более оче-

видной, например, вставляя между $БА$ промежуточные термины.

В операции сведения с особенной силой звучит требование проводить четкое различие между положением терминов в доказывающем какое-либо утверждение силлогизме и их очевидностью для нас, сравнительно легкой подтверждаемостью. Силлогизмом, доказывающим квадратуру круга, должен быть как будто следующий:

Всякая прямолинейная фигура ($Б$) обращается в равновеликий квадрат ($А$)

Всякий круг ($В$) может быть обращен в равновеликую прямолинейную фигуру ($Б$)

Всякий круг ($В$) обращается в равновеликий квадрат ($А$)

Однако такой силлогизм не обладает очевидностью и не приближает нас к знанию, пока мы, например, с помощью луночек Гиппократа Хиосского, не докажем меньшую посылку, обратив круг в прямолинейную фигуру. Как известно, все попытки такого доказательства были ошибочными в самой своей идее. Благодаря сведению проблема силлогизма расширяется в учение о доказывающей науке.

При сведении посылка одного силлогизма доказывается в качестве заключения другого, при возражении — другой силлогизм служит целям ее отрицания. «Возражение есть посылка, противоположная посылке опровергаемого силлогизма» (Anal. pr. II, 26, 69a37). «Точнее говоря,— поясняет Генрих Майер,— это есть предложение, полученное посредством силлогизма, которое опровергает посылку другого, искомого или осуществленного силлогизма» [6].

Возражение может быть как общим предложением, так и частным, однако в обоих случаях оно осуществляется по разным силлогистическим фигурам (по первой и третьей). Пусть, например, нам требуется опровергнуть положение о том, что противные друг другу вещи изучаются одной и той же наукой. Опровержением этого положения будет силлогизм, построенный по первой фигуре:

Противоположные друг другу вещи не изучаются одной и той же наукой

Противные друг другу вещи противоположны друг другу

Противные друг другу вещи не изучаются одной и той же наукой

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО И ДОКАЗЫВАЮЩАЯ НАУКА

Термин «доказательство» встречается уже у досократических философов: пифагорийца Архита (D. K. B 4) и у Демокрита (там же, B 10b и B 299), но пользовались они им эпизодически, развернутая теория доказательства у них отсутствует.

Более систематически к проблеме доказательства и его значения в науке подошел Платон. Под доказательством он понимал завершенное познание, требование доводить диалектический процесс разделения понятий до логического конца. В диалоге «Политик», где рассматривается понятие «политика» или «попечительства», собеседники, как говорит Сократ, поступили неправильно, начав их анализ с мифологических преданий. Таким путем, говорит Сократ, они «сделали доказательство» (ἀπόδειξις) еще более длинным и уже совсем не смогли придать завершенность мифу» (Polit. 277b). Доводами доказательства не могут быть правдоподобные мнения. «Доводы, доказывающие свою правоту через правдоподобие — это пустохвалы, и если не быть настороже, они обманут тебя самым жестоким образом. Так случается в геометрии и во всем прочем» (Phaedr. 92d). В «Теэтете» платоновский Протагор произносит целую речь о том, что доказывая что-либо, не следует довольствоваться аргументами, заимствованными из правдоподобных мнений толпы. «Вместо того, чтобы приводить неопровержимые доказательства, вы довольствуетесь вероятностью, а ведь если бы Феодор или какой-либо другой геометр стал пользоваться ею в геометрии, грош была бы ему цена» (Theaet. 163e).

Началом доказательства, говорит Платон, должно быть не мнение, а дефиниция сущности познаваемого объекта (Theaet. 207e). В «Федре», например, приступая к рассмотрению проблемы «божественной любви», Сократ предлагает остановиться сначала на вопросе о том, что такое душа, которая способна к такой любви; дефиниция такой души дает нам «начала доказательства» (245c). Ничто нельзя доказать, не входя в проблему того, чем является сущность рассматриваемого объекта. Доказательство — это «объяснение вместе с истинным мнением» (Theaet. 206c).

Однако даже доказательство, основанное на знании сущности вещи, является еще незавершенным познанием. Вещь существует не только сама по себе, а в связи со всем мировым целым. Это прекрасно понял Платон, хотя истолковал эту

мысль в идеалистическом духе. Сущность конечных вещей как нечто несовершенное «не может служить мерой чего бы то ни было. Впрочем, некоторым иной раз и это кажется достаточным, а дальнейшие поиски излишними» (Theaet. VI, 504c). Вопрос о сущности рассматриваемого объекта приводит нас к анализу сущности других объектов и, в конце концов, к идее блага — последней причине всех вещей и мышления. «Наше доказательство лишь тогда будет доведено до конца, когда и это станет очевидным» (Rep. VI, 487e). Примером может служить исследование понятия справедливости, с которого начинается диалог «Государство». Для более глубокого понимания этой добродетели оказывается необходимым рассмотреть не только понятие человеческой души, но и всю общественную жизнь людей, в которой, по мнению Платона, воплощена «идея блага». Иначе говоря, любое понятие необходимо анализировать в той системе понятий, которую мы теперь называем наукой.

Платон определил общие гносеологические задачи, стоящие перед доказательством и доказывающей наукой. Прежде всего — это требование доводить спор, диайрезис до его логического конца, пока дефиниция сущности рассматриваемого объекта не получит своего конечного обоснования в общих закономерностях бытия и мышления. Завершенным знанием является поэтому не отдельное, изолированное доказательство, а система доказательств, приводящая нас к построению науки.

Правильно определив общие задачи доказательства, Платон не разработал, однако, логической теории доказательства и доказывающей науки. Такой теорией стали аристотелевские «Аналитики».

Подобно Платону, Аристотель начинает с требования доводить познание предмета до его логического конца. Согласно Аристотелю, в своих речах оратор обязан давать законченное изложение дела (ἀπόδειξις) (Rhet. III, 9, 1409a28). Это требование составляет условие хорошего стиля. «Я называю беспрерывным такой стиль, который сам по себе не имеет конца, если не оканчивается предмет, о котором идет речь» (Rhet. III, 9, 1409a29—31). Всякое доказательство имеет две стороны. «Речь имеет две части, ибо необходимо назвать предмет, о котором идет речь, и дать доказательство... Первая из этих двух частей есть изложение (πρόθεσις), вторая — способ убеждения (πίστις), как если бы кто-либо разделил речь на части, из которых первая является [постановкой] проблемы, а вторая — решением (ἀπόδειξις)» (Rhet. III, 13, 1414a30—36).

В узком смысле слова теория доказательства и доказывающей науки излагается Аристотелем только во «Второй аналитике», учением о силлогизме же определяются формальные условия знания, а не само знание. Знание для античного философа всегда является доказанным, и таковым оно становится только тогда, когда мы знаем сущность и причину рассматриваемого объекта и пользуемся ими как основанием для выводов. Ввиду сплетения причин и следствий в самой действительности поиск знания заканчивается построением науки. Следовательно, знание возможно только в качестве научного знания, в форме аналитической науки.

Едва ли правильно говорить о том, что в «Аналитиках» еще до учения о науке изложена теория «нормального силлогизма», из которого посредством механической подстановки в его формулы определенного содержания мы получаем затем доказанные положения науки. «Чистая силлогистика» «Первой аналитики» описывается Аристотелем в той связи, которая ведет от первоначального поверхностного знакомства с предметом к познанию его сущности и причины. В дейктическом силлогизме вопрос о сущности и причине рассматриваемого объекта еще не ставится; в гипотетическом силлогизме мы обосновываем посылки еще чисто формальным образом, пользуясь для этого заключением, фактически делая при этом круг в доказательстве; риторические или диалектические силлогизмы имеют своим основанием реальную связь причин и следствий, однако познание в них движется в направлении, которое противоположно ходу развития самих вещей, т. е. от следствия к причине. Наконец, аподиктический (доказывающий) силлогизм отображает реальное движение от причины к следствию, от сущности к акциденции. Обобщая все это в систему, мы получаем завершенное знание, т. е. науку. В науке знание достигает своего совершенства и только благодаря ей оно заслуживает названия подлинного знания.

Наука — это знание не фактического положения дела, а раскрытие его внутренних причин. Ее надо поэтому отличать от многознания, образованности. Существует, пишет Аристотель, «два пути в постижении предмета: один из них необходимо назвать научным знанием, другой — как бы известного рода образованностью (παιδεία)» (De part. an. I, 1, 639a2—4). Образованными людьми Аристотель называет, в частности, ораторов, которые часто берутся судить обо всем, не зная существа дела. В задачу оратора не входит рассмотрение объекта в его особой природе, он рассуждает об объектах, используя для этого «только то общее, что сов-

падает во всех них, полагая в основу какой-нибудь общий признак» (De part. an. I, 1, 639a18—19).

Но и в риторических силлогизмах уже имеется определенный подход к подлинному знанию. Отведение, одна из форм риторических умозаключений, проводится до тех пор, пока не будет достигнута непосредственная посылка, так что «когда *ВБ* не имеет посредствующего [звена]... тогда это есть знание» (Anal. pr. II, 25, 69a36). В потребности сведения знаний к их причинам, а в конце концов к чему-то более неопосредствуемому, явственно проступает различие между знанием факта и знанием причины. Познавая что-либо, надо иметь в виду это различие, так как предпосылки знания в обоих случаях разные. «В одних [случаях] необходимо заранее принять, что [это] есть (ὅτι ἔστι), в других — следует знать, что [именно] есть то, о чем идет речь (τὰ δέ, τί τὸ λεγόμενον ἐστί) (Anal. post. I, 1, 71a11—13).

Риторические силлогизмы, в которых познание движется от следствия к причине, можно рассматривать как аподиктические выводы, в которых переставлены термины. В индуктивных выводах со средним переставляется меньший термин, в энтимемах — больший. Одним словом, реальное и логическое основания в риторических силлогизмах не совпадают. В науке такое расхождение оснований является недостатком, в ораторском же искусстве оно имеет положительные моменты. Чтобы быть понятным для широкой аудитории слушателей, оратор не должен углубляться в сущность предмета, пользоваться трудными доказательствами. Все это — дело ученого, специалиста, сам же он ограничивается средствами убеждения, прибегая для этого к самым общим представлениям об объекте — топам.

Раскрывая причинную зависимость объектов, доказательство имеет своей предметной областью нечто среднее между единичными объектами, познаваемыми с помощью индукции и чувственного восприятия, и общими понятиями, являющимися предметом познания с помощью разума. Доказательство и аналитическая наука пребывают, согласно Аристотелю, в специфической области рассудка. В качестве рассудочной деятельности, доказательство находится между областью мнения и областью познаваемого с помощью разума. «Мнение,— пишет в своих комментариях к «Аналитикам» Аристотеля Д. Анахт,— познает общее, как и рассудок и разум, однако мнение делает это без знания причины, тогда как разум находится выше, чем познание причин, а рассудок постигает [общее] по познанным причинам» [1]. Таким образом, доказательство и доказывающая наука огра-

ничены снизу и сверху и существует много случаев, когда «доказательство по самой природе вещей невозможно» (Anal. pr. I,30,46a27).

Этими соображениями определяются свойства предметной области доказательства. С одной стороны, «о преходящем (τῶν φθαρτῶν) нет ни доказательства, ни безусловного знания (ἐπιστήμη ἁπλῶς), но лишь [нечто] вроде случайного знания. Ибо [последнее] не есть [знание] о самом общем, а лишь временное и в некотором отношении (ποτὲ καὶ πῶς)» (Anal. post. I, 8, 75b21—26). Доказательство истины, по Аристотелю, означает обнаружение соответствия наших знаний самой действительности, а оно не прочно, если доказуемое явление зависит от условий времени и пространства. «Если теперь доказательства имеют своим предметом вещи необходимые, а определению присущ научный характер, и как наука не может быть то знанием, то — незнанием (ὁτὲ μὲν ἐπιστήμη, ὁτὲ δ' ἄγνοιον εἶναι) (но в этом случае мы имеем мнение), так же невозможно это в отношении к доказательству и определению (то, что может быть иначе, составляет предмет мнения): поэтому ясно, что для чувственных вещей не может быть ни доказательства, ни определения. В самом деле, уничтожающиеся вещи перестают быть известными (становятся неясными) людям, обладающим знанием, когда выйдут из области чувственного восприятия, и хотя в душе остаются те же понятия, все же ни определения, ни доказательства [по отношению к этим вещам] существовать уже не будет» (Met. VII, 14,1039b31—1040a5).

Указывая, например, в качестве собственного признака Солнца, что оно есть самое яркое и перемещающееся над Землей светило, мы ошибаемся, ибо когда Солнце зашло, мы уже не знаем о том, перемещается ли оно над Землей или нет, чувственное восприятие оставляет здесь нас на произвол судьбы (Top. V, 3, 131b25—30).

О случайных явлениях нет подлинного знания, так как в умозаключениях о них средний термин всегда «может пропасть» (Anal. post. I, 6, 74b34—39). Доказательство неизменно, если невозможно изменение в отношении содержания тех посылок, из которых образуется силлогизм (Met. V, 5, 1015b9).

В то же время доказательство направлено к чувственным вещам, в которых только и существует общее и необходимое. «Ясно, что и по отношению к чувственным величинам могут иметь место и рассуждения и доказательства, не поскольку они чувственны, а поскольку у них именно данный характер» (Met. XIII, 3, 1077b20—22). Сами по себе чувствен-

ные вещи не могут быть предметом научного исследования и составляют предмет мнения. «А для чувственно-воспринимаемых единичных сущностей потому то и нет ни определения, ни доказательства, что они наделены материей, природа которой такова, что она может и быть и нет» (Met. VII, 15, 1039b27—30). Основная ценность доказательства состоит в том, что за внешним проявлением, видимостью оно позволяет раскрыть сущность и причину. Хотя доказательство всегда направлено к чувственно воспринимаемым вещам, оно имеет в виду не их самих, поскольку они таковы, а скрытую в них сущность, закон. В этой связи доказательство образует «путь всякого обучения и учения» (πᾶσα διδασκαλία καὶ μαθήσις) (Top. VI, 4, 141a30).

Предметом доказательства может быть также то, что происходит не всегда, но большей частью и, как правило, выражает сущность, поскольку исключения в таких случаях относятся не к ней, а к форме ее внешнего проявления. «А что же касается доказательств и наук о часто случающемся (τῶν πολλάκις γινομένων), как, например, о лунном затмении,— пишет Стагирит,— то очевидно, что поскольку они являются таковыми, они всегда [одни и те же], поскольку же они не всегда [одни и те же], они являются частными» (Anal. post. I, 8, 75b33—35).

При определении предметной области доказуемого знания надо иметь в виду не сами предметы, а лежащие в их основе неизменные принципы, поскольку «относительно того, принципы чего могут быть и иными, доказательство невозможно» (Eth. Nic. VI, 5, 1140b33—35). Область того, что может быть дедуктивно доказано, ограничена, по мнению Аристотеля, с одной стороны, единичными и чувственными вещами, о которых, поскольку они единичны и изменчивы, нет доказывающей науки, а с другой — объектами, познаваемыми интуитивным разумом. Таким образом, является ошибочным требовать доказательства абсолютно для всего, многое по самой своей природе не доказуемо (Met. IV, 6, 1011a8—13. Ср. Anal. post. II, 19, 100b12—13).

Греческое слово ἐπιστήμη означает одновременно и знание и науку. Знание в его развернутой и завершенной форме является наукой. В отличие от того, что Аристотель называет образованностью, ограничивающейся поверхностным знакомством со множеством фактов, наука является системой положений, выведенных из положений «истинных, первичных, неопосредствуемых, более известных и предшествующих [доказуемому], и на причинах [в силу которых выводится] заключение. Ибо таковыми будут и начала,

свойственные тому, что доказывается» (Anal. post. I, 2, 71b20—23). Всякая наука направлена к познанию причин и начал самих вещей (Met. VI, 1, 1026b6—7; XI, 7, 1063b36—37; XIII, 2, 1076b36; IV, 2, 1003b16; Anal. post. I, 13, 78a25).

Сходным образом понимал науку уже Платон, у которого имеется и термин «наука». К своему учению об идеях он пришел, желая указать предметную область доказывающей науки и обосновать ее доказывающую силу. «Если знание и разумная мысль будут иметь какой-нибудь предмет,— излагает ход мыслей Платона Аристотель,— то должны существовать реальности, устойчиво пребывающие за пределами чувственных: о вещах текучих знания не бывает» (Met. XII, 4, 1078b15—17).

Чувственно-воспринимаемые объекты, по Платону, только побуждают нас к познанию, само же оно происходит априорно. Ибо область подлинно истинного «занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания» (Phaedr. 247c). Знание и мнение относятся друг к другу как «то, что безошибочно, и то, что наполнено ошибками» (Rep. V, 477e). В свою очередь, знание образует переходную фазу на пути от чувственных восприятий к мудрости (Conv. 210d).

Понимание знания в смысле соединения образов воспоминания с данными чувственных восприятий, побуждающих нас к таким воспоминаниям, неизбежно должно было привести к большим трудностям в области теории познания. Идеи, с одной стороны, являются предпосылкой всякого опыта, а с другой — мы не знаем о них через опыт. Сократ говорит в «Меноне» о добродетели: «Мне неизвестно не только то, изучима ли она, или нет, но даже и то, что надобно разуметь вообще под именем добродетели... А не зная, что такое она, как могу знать ее свойства? Разве ты думаешь, что незнающий Менона вообще, кто он, может знать, хорош ли Менон, богат ли он и благороден, или имеет противоположные свойства?» (Menon, 71ab).

Свое учение о науке Аристотель начинает с того, чем кончил Платон: с разрешения парадокса о знании.

Действительно, «посредством чувственного восприятия нельзя знать общее» (Anal. post., I, 31, 87b28), поскольку все воспринимаемое чувствами существует «в данном месте и в данное время (τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν)», а под общим мы понимаем то, «что есть всегда и везде (ἀεὶ καὶ πανταχοῦ)». А так как доказательства ведутся общими [суждениями], общее же нельзя чувственно воспринимать, то, очевидно, что по-

средством чувственного восприятия нельзя знать» (ἐπίστασθαι) (Anal. post. I, 87b28—35. Ср. Top. III, 8, 114a20—25). Если бы помимо чувственных единичных вещей реально не существовало бы ничего общего, то можно было бы сказать, что «нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства и нет науки ни о чем, если только не называть наукой чувственное восприятие» (Met. V, 4, 999b1—3).

Вместе с тем знание и наука невозможны без чувственного восприятия. Науки и искусства возникают через опыт (διὰ τῆς ἐμπειρίας) (Met. I, 1, 981a3), который складывается из часто повторяющихся восприятий об одном и том же и их запоминания (Anal. post. II, 19, 100b4—5. Ср. Met. I, 1, 981b5—7).

Возникает как бы парадоксальная ситуация: наука не возникает из опыта и в то же время возможна только благодаря ему, опирается на предшествующее знание и в то же время только в ней мы имеем знание. Аристотель разрешает противоречие на основе своих представлений о развитии, рассматривая переход от чувственного к умозрительному как одно и то же познание, но на разных ступенях развития — на стадиях возможного и актуального. «Дело в том,— пишет Стагирит,— что наука, так же как и знание,— имеет два значения, с одной стороны, это — [нечто] возможное, а с другой — действительное. Так вот, наука в смысле возможности является в смысле материи всеобщей и неопределенной и направлена на всеобщее и неопределенное, между тем в смысле действительности она определена и направлена на то, что определено, она есть вот эта данная реальность и направлена на нечто наличное» (Met. XIII, 10, 1087a15—18).

Аристотель довольно резко противопоставлял научное знание мнению. Говоря о мнении, мы не должны забывать, что в этот термин древние греки вкладывали совсем другой смысл, чем тот, который мы имеем в виду теперь. Для них мнение не было только вероятным знанием о том, что в принципе можно знать также и достоверным образом. Мнение и знание имеют у них различные предметные области, так что об одном и том же нельзя одновременно знать и иметь мнение. «Предмет науки и наука (τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη),— читаем мы в «Аналитиках»,— отличаются от предмета мнения и мнения, ибо наука есть общее и [основывается] на необходимом, необходимо же то, что не может быть иначе (οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχει). Однако существует нечто, что истинно и может быть иначе. Очевидно

поэтому, что о нем нет науки, иначе то, что не может быть иным, было бы тем, что может быть иным» (Anal. post. I, 33,88b30—35). Мнение является чем-то непостоянным, но его шаткость скрывает под собою не субъективную вероятность имеющегося в нем знания, а изменчивость того, что является его предметом. «Если нечто истинно существует, однако не присуще [данному предмету] по сущности и виду (κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ εἶδος), то имеется истинное согласно мнению, а не знанию (δοξάτει καὶ οὐκ ἐπιστήται ἀληθῶς), и о том, что [что-нибудь] есть, и о том, почему [оно] есть, если [только] мнение основывается на неопосредованных [положениях]» (Anal. post. I, 33, 89a19—22).

Поэтому об одном и том же нельзя одновременно иметь мнение и знание. «В самом деле, согласно одному живое существо не может не существовать, согласно же другому — это возможно. Например, когда человек в одном случае [рассматривается] поскольку он есть человек, в другом же — не поскольку он человек» (μὴ ὅπερ δ' ἀνθρώπου). Одним и тем же ведь является человек, однако он [рассматривается] не в качестве одного и того же. Очевидно из этого, что об одном и том же невозможно иметь мнение и знать в одно и то же время. В противном случае пришлось бы допустить, что одно и то же может одновременно и быть иным и не быть иным, что, однако, невозможно» (Anal. post. I, 33, 88a33—89b1). Изменчивость предметов мнения обусловливает его шаткость, неспособность стать доказанным знанием, наукой (Eth. Nic. VI, 3, 1139b17—18, 20—24).

Таким образом, с понятием науки Стагирит связывает представление о доказательном, основанном на внутренних принципах самого объекта, знания. Так он определяет ее в «Никомаховой этике». «Итак, наука есть приобретенная способность души к доказательствам... Человек знает тогда, когда он уверен и ему ясны принципы [в знании]. Он будет обладать случайным знанием, если уверенность в принципах не больше, чем относительно заключений» (Eth. Nic. VI, 3, 1139b31—35).

Сущность предмета есть то, что проявляется всегда или, по крайней мере, большей частью, этим она отличается от случайного, которое не обладает такой закономерностью повторений. «Всякая наука,— пишет философ,— имеет своим предметом то, что существует вечно или в большинстве случаев (ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ). Между тем для случайного нет места ни при том, ни при другом бытии» (Met. XI, 8, 1065a4—6. Ср. Met. VI, 2,1026b2—5; Met. VI, 3, 1027a20—21) .«О случайном, о том, что не есть само по себе...

нет доказывающей науки, так как заключение [здесь] невозможно доказать с необходимостью, поскольку случайное может и не быть присущим, в этом смысле я говорю о случайном» (Anal. post. I, 7, 75a18—22). Итак, случайное не может быть предметом науки, поскольку его нельзя доказывать, для него отсутствует прочно установленный средний термин (Anal. pr. I, 13, 32b18—20 и Anal. post. I, 8, 75b24—25). В области случайных свойств вещей, по Аристотелю, правомерно мнение Гераклита о том, что все течет. Таким образом, знания и науки о чувственных вещах не существует (Met. I, 6, 987b33—34. Ср. Met. XIII, 4, 1078b15), ибо «о преходящем нет ни доказательства, ни безусловного знания, но лишь нечто вроде случайного [знания]» (Anal. post. I, 8, 75b24—25).

Что наука имеет своим предметом нечто общее, это известно всем. Для Аристотеля характерно не это, а то, что общее он тесно связывает с понятиями о сущности и необходимости в их противоположности к случайному, которое происходит редко и в виде исключений. Наука, знание направлены на общее (Anal. post. I, 31, 87b38—39, Met. III, 6, 1003a15—16 и Met. XIII, 9, 1086b5—6), «поскольку оно раскрывает причину» (Anal. post. I, 31, 88a5—6).

В природе, как отмечает Аристотель, ни одно явление не происходит без причины (Phys. VIII, 2, 253a11—25, De caelo I, 4, 271a33, De gen. an. I, 1, 715b14—16, Met. XIV, 3, 1090b19). Благодаря всеобщему детерминизму все частные явления природы можно сводить к их общим основаниям, к высшим основоположениям разума, а вне этой связи их надо рассматривать как гипотезы, как нечто не истинное в себе и нуждающееся в дальнейшем обосновании. Сама по себе каждая частная наука есть «вид предположения» (Phys. V, 4, 227b13—14), «надежное мнение» (Top. V, 3, 131a23), «неопровержимое мнение» (Top. VI, 8, 146b2). Такой она остается, пока не будет дано обоснования ее принципов в общих закономерностях, познаваемых с помощью философии. Ибо «всякая рассудочная наука или такая, в которой рассудок играет [хотя] какую-нибудь роль, имеет своим предметом различные причины и начала, указываемые иногда с большей или меньшей точностью. И все такие науки имеют дело с тем или другим [специальным] бытием и, отведя себе какую-нибудь [отдельную] область, они занимаются этой областью, а не сущим просто и как таким» (Met., VI, 1, 1025b6).

Аристотель, однако, решительным образом выступает против тех, кто считает, что все доказуемо и нет никаких

недоказуемых далее начал. Такое утверждение, пишет он, ведет в бесконечность, а ее нельзя пройти (Anal. post. I, 3, 72b7—12). Доказательство же по кругу недопустимо, так как основание доказательства по самой природе его должно быть более известным, чем следующее из него. Следовательно, «существует не только наука, но и начала науки» (Anal. post. I, 3, 72b23—24).

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

ПЕРВОНАЧАЛА АНАЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ

Свойства первоначал Аристотель определяет, обобщая структуру доказывающего силлогизма. Доказательство состоит в том, что между субъектом и предикатом доказуемых положений мы методически устанавливаем промежуточные термины, и эта операция продолжается до тех пор, пока не будет достигнута «неопосредствуемая и неделимая посылка» (Anal. post. II, 22, 84a35). Причина всегда занимает место среднего термина в первой фигуре силлогизма и «все, что подлежит доказательству, доказывается введением термина в середину, а не прибавлением [его] извне» (Anal. post. I, 23, 84b36—37).

Важен вопрос о том, какова роль так называемой неопосредствованной посылки (προτάσις ἄμεσοι) (Anal. post. I, 2, 72a7; II, 10, 94a9; Met. IV, 4, 1006a6, 6, 1011a13). Э. Целлер считает, что Аристотель понимал под нею «такие предложения, в которых все предикаты уже содержатся в субъекте, а не такие, в которых они присоединяются к субъекту, как чему-то совершенно отличному от них, следовательно, аналитические суждения a priori» [1]. Однако у Аристотеля не было четкого различия между синтетическими и аналитическими суждениями. Предметную область неопосредствуемых посылок образуют такие нематериальные объекты, сущность которых полностью тождественна с их бытием. Логически это означает, что меньший термин в умозаключениях о таких сущностях должен полностью совпасть со средним, а все умозаключения о них должны свернуться в «аналитическое суждение».

Неопосредствуемая посылка, будучи последним звеном доказательства, совпадает с разумом, началом вещей и доказывающей науки. Как в доказывающем силлогизме последней, неделимой далее единицей является неопосредствуемая посылка, так в науке в целом — разум (Anal. post. I, 23,

84b39, 85b1. Ср. 33, 88b35—36 и II, 19, 100b12). Разум является чем-то единым («единицей»), наука же — множественным («двоицей») (De anima I, 2, 404b22). Разум, согласно Аристотелю, познает сущности, являющиеся началами доказательств, сам не являясь уже сущностью. Наука вместе с познанием ее метафизических начал составляют предмет мудрости. «Ведь поскольку это доказывающая мудрость (ἀποδεικτικὴ σοφία), она занимается выводимыми свойствами, поскольку же она [имеет предметом] первичное, она есть наука о сущности» (Met. XI, 1, 1059a32—34).

Как развитие всего мира совершается, согласно Аристотелю, в направлении от материального к идеальному, к разуму, так и все науки, изучая различные роды бытия, не только координированы между собою, но и подчинены друг другу, расположены в порядке их близости к первоначалам бытия и мышления. Чем ближе к ним наука, тем она точнее и лучше.

Точность науки прямо связана с ее способностью абстрагироваться от материи рассматриваемых вещей, от привходящих дополнительных условий. Поэтому «наука, не имеющая дела с [материальной] основой (μὴ καθ' ὑποκειμένου), точнее и выше науки, имеющей с ней дело, как, например, арифметика по сравнению с гармонией. Далее, наука, исходящая из меньшего [числа начал], точнее и выше науки, [требующей некоторого] добавления (προσθέσις), например, арифметика по сравнению с геометрией. Под требованием дополнения я понимаю то, что, например, единица есть сущность без положения [в пространстве], точка же — сущность, имеющая положение [в пространстве]; это последнее и есть добавление» (Anal. post. I, 27, 87a33—37). Точность наук скрыта в объективной простоте их объектов. Поэтому самыми неточными оказываются науки, имеющие дело с чувственно-воспринимаемыми объектами, т. е. с тем, что по самой своей природе сложно и внутренне противоречиво. «И чем более мы имеем дело с тем, что с логической точки зрения (τῷ λόγῳ) идет раньше и что более просто, тем в в большей мере [нашему познанию] присуща точность (и точность эта — в простоте). Поэтому рассмотрение, которое отвлекается от величины, точнее, чем то, которое включает величину, и наиболее точно то, которое вообще не берет в расчет движения. Если же оно имеет дело с движением, тогда оно всего точнее, направляясь на первый род его: этот род самый простой и в нем [проще всего] движение равномерное. И то же можно сказать и про теорию гармонии, и про оптику: ни та, ни другая не рассматривает [свои пред-

меты], поскольку они суть зрение или голос, но поскольку это — линии и числа... И точно так же обстоит дело с механикой» (Met. XIII, 3, 1078a9—17. Ср. Met. I, 2, 982a25—28).

Вообще говоря, «одна наука более ценна, чем другая, или потому, что она более точна, или потому, что имеет более достойный объект» (Top. VIII, 1, 157a9—11. Ср. De anima I, 1, 402a2—3; Rhet. I,7,1364b7—11). Ценность науки определяется ее положением в иерархическом ряду родов и видов, ведущем наше познание от чувственно-воспринимаемых вещей к предметам разума.

В структуре аналитической науки Аристотель различает три составляющих ее элемента: «То, относительно чего доказывается, то, что доказывается, и то, на основании чего доказывается» (Anal. post. I, 10, 76b21—22. Ср. 76b12—16, Met. III, 2,997a8—9). Философ дает также более развернутую формулировку для трех сторон структуры доказывающей науки, указывая на их связь с природой доказательства. «Ибо в доказательствах различают три [стороны]: во-первых, доказуемое, [то есть] заключение,— и то, что какому-нибудь роду [предметов] присуще само по себе; во-вторых, основные положения, [то есть] те положения, на основании которых [ведется доказательство]; в-третьих, род в качестве подлежащего, состояния которого и его случайные [признаки], сами по себе присущие ему, раскрывают доказательство» (Anal. post. I, 7, 75a, 39—75b2). Таким образом, в аналитической науке надо различать: 1) предметную область науки, тот особый род бытия, который она исследует и внутри которого замкнута, 2) ее основоположения, а именно аксиомы, определения, постулаты и предположения и 3) доказуемые положения, теоремы. Все они тесно связаны между собою: теоремы и основоположения в принципе должны быть сводимы к дефиниции сущности исследуемого объекта или, по крайней мере, к его роду, который исследуется более точной и совершенной наукой.

В этом понимании структуры науки нашли своеобразное преломление аристотелевские представления о структуре доказывающего силлогизма. Все его термины должны укладываться в единый род, иначе они находятся во внешнем и случайном отношении друг к другу и силлогизм не доказывает (Anal. post. I, 7, 75b10—17).

Совсем не обязательно, пишет Аристотель, чтобы в каждой науке были налицо все три стороны. В арифметике, например, ученый не предполагает, что числа, о которых он что-то доказывает, существуют реально; вовсе не обязательно в каждом отдельном случае приводить общие аксиомы,

например, о том, что будет, если от разных величин отнять равное, поскольку такие положения совершенно очевидны. Однако имплицитно и по существу дела, а не с дидактической точки зрения, все три стороны обязательны в каждой науке, когда она претендует на доказательность.

Надо отметить, что первоначала (ἀρχαί) у Аристотеля — это не только исходные пункты научного познания, но также и начала самих объектов, начала их возникновения (Met. IV, 1, 1013a14—19. Top. V, 2, 129b9, Anal. post. I, 2, 72a5—7). Всякая наука исходит из истинного и первичного, неопосредствуемого и более очевидного, из причин (Anal. post. I, 2, 71b20—22), но эти определения надо понимать не только в гносеологическом, но и в онтологическом плане. Говоря об очевидности первоначал, в это слово не следует вкладывать его современное, одно лишь субъективное значение, так как у Аристотеля речь идет об очевидности начал для высшей способности познания, для разума, который познает их интуитивным путем, не прибегая уже к помощи умозаключений и индукции (т. е. к рассудку). С помощью интуиции разум человека познает разум, скрытый в самих вещах, их сущность. Таким образом, интуиция Аристотеля не имеет ничего общего с представлением о началах, как конвенциалистских положениях науки.

Аристотель различает два вида начал науки: общие начала (κοιναὶ ἀρχαί) наук и начала, особо свойственные той или иной частной науке (ἴδια ἀρχαί). «Начала,— говорит Стагирит,— бывают двоякого рода: такие, из которых [что-либо] доказывается, и такие, о которых [доказывается]. Следовательно, те, из которых [доказывается], суть общие [всем начала], те же, о которых [что-либо] доказывается,— свойственные [лишь данной науке], например, число, величина» (Anal. post. II, 32, 89b27—29. Ср. I, 10, 76b14, 76a42—76b2, 77a26—28).

Отвергая возможность перехода в другой род, т. е. перенесения принципов и методов одной частной науки в другую координированную с нею науку, Аристотель, тем не менее, полагал, что все науки находятся в отношении подчинения друг другу, а в конечном счете они подчинены философии. Так, оптика подчинена геометрии, гармоника — арифметике, механика — стереометрии, наблюдение небесных явлений — астрономии (Anal. post. I, 13, 78b35—39). Подчинение наук означает, что одна наука, будучи знанием известного факта (ὅτι), получает свое обоснование в другой, более высокой, в которой указывается его причина (διότι). Например, как оптика относится к геометрии, так к ней самой —

учение о видимых телах, физика. «Ибо знание того, что есть, дает физик, знание же того, почему есть, дает оптик — или непосредственно, или на основании математики. Со многими науками, не неподчиненными друг другу, дело обстоит точно так же, как например, между врачебной наукой и геометрией. Действительно, что круглые раны медленнее заживают (по сравнению с прямолинейными.— *Р. Л.*) — знать это есть дело врача, почему же [медленнее заживают] — дело геометра» (Anal. post. I, 13, 79a13—16).

Самой общей, а следовательно, более других направленной к исследованию причин наукой является «первая философия», которая «рассматривает сущее как таковое и то, что ему присуще самому по себе» (Met. IV, 1, 1003a22—23), частные же науки имеют дело с тем или иным определенным сущим. Свойства сущего как такового, используемые в частных науках, Аристотель называл *аксиомами*. «Ибо аксиомы эти имеют силу для всего существующего, а не специально для одного какого-нибудь рода, отдельно от других. И пользуются ими все, потому что это — аксиомы, определяющие сущее как таковое, а каждый род [изучаемых предметов] есть [некоторое] сущее, но имеют с ними дело в той мере, насколько это каждому нужно» (Met. IV, 3, 1005a, 22—25).

Общие аксиомы применяются в разных науках по аналогии (κατ' ἀναλογίαν). Таковы аксиомы равенства, одинаково применимые к числам, отрезкам, промежуткам времени и т. п. Однако они не таковы, чтобы из них можно было вывести частную аксиоматику этих наук. «Среди общих [всем] начал не может быть таких, из которых можно было бы доказать все» (Anal. post. I, 32, 88a36—37). Мысль Платона о выведении аксиом всех наук из одной общей идеи, например, идеи блага, Аристотелю кажется абсурдной. Основу всякого доказательства составляет особенность, сущность рассматриваемого объекта, а она всегда принадлежит к низшим и средним родам.

В основу разделения первоначал на их виды легла мысль о том,что они могут быть или общими (аксиомы), или свойственными данной науке (ее положениями, тезисами), а среди последних одни говорят только о существовании мыслимого объекта как известного факта (предположения), в других же определяются свойства его сущности (определения).

Слово «аксиома» буквально означает достойное, ценное по своему качеству, основное положение. Аристотель употребляет этот термин в этике, когда он говорит о том, что

малодушный человек отличается от великодушного тем, что ценит себя слишком мало и не по своему достоинству (Eth. Nic. IV, 7, 1123b25). Мужественные же люди, идя на риск, часто не берегут себя и не имеют должного достоинства.

В таком нелогическом значении слово «аксиома» употреблялось также до Аристотеля. Еврипид в «Алкее» говорит, например, о том, что Аполлон счел достойным для себя жить не на земле, а на небесах (см. 572); мы встречаем это слово также в «Воспоминаниях» Ксенофонта (Memorabil. II, 1, 9).

В этическом употреблении слова «аксиома» уже проглядывается смысл, который позднее перейдет в аристотелевскую аналитику: сознавая высшую ценность чего-либо, мы должны поднять его рассмотрение на высоту высшего принципа, соответствующего его достоинству, и считаться с ним. В онтологии Аристотеля таким высшим принципом является сущее как таковое.

Логическим термином слово «аксиома» стало впервые у Аристотеля. Под ним он понимает высшие основоположения всякого учения и науки. В этом смысле он говорит об аксиомах Зенона Элейского (Met. II, 4, 1011b17), об аксиомах платоников, которые из их наличия в математике умозаключали к необходимости допустить существование идей (Met. XIV, 3, 1090a35—36).

Аристотель понимает аксиомы в качестве положений наибольшей общности, а потому в качестве некоторым образом очевидных, известных всем людям. Очевидность аксиом имеет, однако, реальный эквивалент в самой действительности.

Аксиоматику наук Аристотель, как мы видим, понимает глубоко реалистически. Он далек от мысли трактовать ее конвенциалистски, т. е. в смысле положений, принимаемых нами по соглашению ради построения какой-либо дедуктивной теории. Формы мышления, а соответственно и принципы наук, рассматриваются им как отражение самых обычных отношений вещей, их внутренней структуры. В этом плане аристотелевское понимание науки выгодно отличается от интерпретации ее неокантианцами и неопозитивистами.

Однако представление о науке у Аристотеля сугубо теоретично, созерцательно. Он не понял, что отражение в сознании человека бытия всегда исторически обусловлено и опосредствовано общественной практикой человека, а не представляет собою простого пассивного зеркального отображения объекта. Не поняв социальной природы нашего познания, Аристотель был вынужден искать обоснование

для принципов науки в априорной деятельности разума.

Учение об априорном характере познания принципов науки Аристотель пытался обосновать с позиций объективного идеализма. Он полагал, что разум людей, проникая в сущность вещей, в действительности постигает сам себя, как их внутреннюю основу.

Являясь, по сути дела, общими философскими положениями, аксиомы рассматриваются в философии, а в частные науки привносятся извне, принимаются учеными как данное. «То [положение], которое необходимо иметь тому, кто будет что-нибудь изучать, я,— говорит Стагирит,— называю аксиомой» (Anal. post. I, 2, 72a16—17. Ср. I, 7, 75a40—41). В «Топике» слово «аксиома» часто употребляется в смысле предложения, которое спорящие делают исходным пунктом для своих доказательств, т. е. в нашем смысле постулата.

В отличие от общеизвестных и общих аксиом, *тезисы* принадлежат к особенному содержанию науки, они известны главным образом специалистам. Поэтому их знание не обязательно для тех, кто только приступает к изучению той или иной науки (Anal. post. I, 2, 72a15—17). Иногда вместо слова «тезис» Аристотель употребляет выражения «допущение» (τὸ κείμενον), «установление» (τιθέναι) (Anal. pr. II, 17, 65b9, Anal. post. I, 3, 73a7—11).

Как внутренние положения частной науки тезисы делятся на предположения или гипотезы и определения. *Гипотеза* высказывает, что нечто есть или не есть, определение этого не делает, так как можно, например, рассматривать единицу, отвлекаясь от вопроса о ее реальном существовании. Понятие же предположения у Аристотеля гораздо шире. Оно включает в себя также то, что мысленно допускается без доказательства, хотя оно вполне доказуемо.

От предположений Аристотель отличает, правда только в дидактическом плане, *постулаты*. Постулат это — предположение общезначимого характера, принимаемое в споре учащимся независимо от его особого мнения о том, что он принимет. «Итак, все то, что хотя доказуемо, однако принимается без доказательства, если соответствует мнению учащегося и принимается им, является предположением, и притом предположением не безусловным, а только в отношении этого [учащегося]; однако, если это принимают в то время, когда [учащийся] не имеет [о нем] никакого мнения или имеет мнение, противное [ему], то постулируют» (Anal. post. I, 10, 76b27—30).

Постулирование поэтому допустимо там, где оно органически не входит в состав доказательства и не влияет на его логическую необходимость, таковым, например, является предположение о существовании идеализированных объектов в математике. Про линию, нарисованную на доске, геометр говорит, что она является абсолютно прямой, хотя в действительности она не такова. «Однако,— говорит Аристотель,— геометр умозаключает не из того, что он имеет в виду» (Anal. post. I, 10, 77a1—3). Постулирование необходимо во всех формальных науках, хотя оно открывает дверь для всякого рода ошибок, включая ошибку petitio principii (Anal. post. II, 16).

Ошибка «предвосхищения основания» состоит в том, что нечто, «будучи доказуемым, принимается и применяется без доказательства» (Anal. post. I, 10, 76b33—34), т. е. как постулат.

Гипотезы, предположения в отличие от постулатов входят в состав доказательства, почему их нельзя устанавливать без согласия учащегося (Anal. post. I, 10, 79a19), и они образуют «предпосылки для заключения» (Met. V, 2, 1013b20, Eth. Eud. II, 10, 1227b29). Глагол ὑπόθεναι употребляется Аристотелем часто одинаково с глаголом λαμβάνειν — положить в основу (Anal. post. II, 1, 90b31; I, 10, 76b17—20; Phys. II, 3, 195a18). Гипотезами могут быть не только отдельные положения, служащие посылками гипотетических силлогизмов, но также основоположения частных наук, принимаемые в них самих гипотетически, а затем доказываемые в философии (Met. VI, 1, 1025b10—14; Ср. Phys. VIII, 3, 253b5).

С современной точки зрения Аристотель употребляет слово гипотеза слишком широко. Здесь он следует, как правильно заметил Курт Фритц, своему учителю, Платону, который в конце шестой книги трактата «Государство» объявил гипотетическим все вообще основоположения частных наук (Rep. VI, 510c) и признал необходимым искать для них обоснование в области философии [2].

Различая в «Аналитиках» «внешние основания» (ἔξω λόγοι), и «внутренние основания» (ἔσω λόγοι), философ указывает на то, что только последние из них могут составлять основу для доказательства и науки (Anal. post. I, 10, 76b23—27). «Принцип, который должен иметь каждый, кто хочет понять какое-нибудь сущее,— пишет он,— есть не гипотеза (ὑποθέσις), а безусловное» (Met. IV, 3, 1005b14—16). Если мы не восходим к последним основаниям, то у нас нет еще «безуслов-

ного знания, а только предположительное» (Anal. pr. I, 22, 84a5—6).

Онтологической основой такого взгляда на гипотезу является философское представление о том, что ни одна из конечных вещей не замкнута целиком в себе и образует переход к другим, обусловливает другие вещи и сама ими обусловлена. Наука только отображает причинную связь вещей. Цепь причин и следствий, рассматриваемых внутри той или иной частной науки, должна привести ученого к «недоказуемым началам» (Magn. mor. I, 35, 1197a22), к «недоказуемым определениям» (Anal. post. II, 3, 90b27), а требование обосновать саму аксиоматику частных наук — к «недоказуемой науке» (ἐπιστήμη ἀναπόδεικτική), т. е. к «первой философии» (Anal. post. I, 3, 72b28).

Важнейшим компонентом знания являются *определения*. В отличие от аксиом, содержанием которых являются самые общие свойства объектов, присущие им вместе с их причастностью к бытию как таковому, определения выражают особую природу объектов, которыми занимаются частные науки, их сущность. Иначе говоря, они составляют противоположный полюс диайрезиса.

На первый взгляд может показаться, что Аристотель допускал возможность не только реальных, но и номинальных определений. «Так как определение, как полагают, есть высказывание, объясняющее, что́ есть [данная] вещь, то, очевидно, что оно есть или некоторое высказывание, разъясняющее, что обозначает название, или высказывание, обозначающее [вещь] другими [словами], например, что обозначает треугольник [или] что есть [фигура], поскольку она называется треугольником» (Anal. post. II, 10, 93b29—32). Однако, здесь нет и намека на то, что номинальные определения Аристотель признавал в качестве логических форм, равноправных с реальными определениями. Возможность образования такого рода определений возникает, по мнению Аристотеля, из решающей роли в познании реальных определений. «Определение,— пишет он в «Топике»,— есть речь, выражающая суть бытия (τὸ τί ἦν εἶναι). Тот, кто при объяснении вместо [связной] речи приводит имя, а вместо имени — речь (следовательно, ограничивается одним номильным определением.— *Р. Л.*), не дает какого-нибудь определения, поскольку всякое определение есть речь о [сущности вещи]. Однако, надо заметить, что оно может приблизить нас к определению, как например, когда говорят, что благо есть нечто подобающее» (Top. I, 5, 101b39—102a6).

Слова являются символом понятий, подлежащих определению, а не определяемыми объектами. «Определением,— говорит философ,— является понятие (λόγος), знаком которого служит слово» (Met. IV, 7, 1012a23—24). Разъяснение значений слова может только натолкнуть на понятие, а не быть его определением. «При определении вместо слов надо употреблять понятия... В противном случае было бы такое определение, в котором с простым выражением (ἁπλῶν ὁ τοῦνομα) обменивается местом одно только имя и когда, например, вместо того, чтобы говорить о «верхней одежде», говорят о «плаще» (Top. VI, 11, 149a1—4).

Вообще говоря, совершенно неверно считать определение «высказыванием, обозначающим то же самое, что и название» (Anal. post. II, 7, 92b27—28). В пользу этого положения можно привести и другие выводы: 1) имена могут обозначать также выдуманные объекты, несущности, а для них нет определений, 2) «ни одна наука не доказывает, что это вот наименование обозначает вот это именно, следовательно, не объясняет этого также и определение» (Anal. post. II, 7,92b27—28).

То, что определения служат прежде всего и непосредственно для обозначения сути бытия, это ясно (Met. VII, 5, 1031b12—14). Отсюда следует, что не может быть определений для всего случайного (Anal. post. I, 12, 78a10—13 и De anim. I, 5, 409b13), для изменяющегося (Met. VII, 15, 1039b31—1040a2). Разъяснение таких вещей достигается с помощью индукции и аналогии (Met. IX, 6, 1048a36—37).

Сам акт определения представляет собою анализ, мысленное расщепление объекта на сущность и внешние проявления. «Определение,— пишет Аристотель,— имеет своим предметом общее и форму; если поэтому неясно, какие из частей даются как материя, какие — нет, то не будет ясно понятие, соответствующее предмету» (Met. VII, 11, 1036a28—31). Сами по себе единичные вещи, составленные из формы и материи, не могут быть определяемы, предметом определений является общее в них, их сущность (Met. VII, 10, 1035b33—1036a5).

Сущности, однако, составляют предмет определения «в первичном и безусловном смысле» (ὁ πρώτας καὶ ἁπλῶς) (Met. VII, 4, 1030b5—6), практика же показывает, что определения возможны также в отношении «падежей сущности», т. е. ее определенностей, выражаемых в других категориях. Можно определить, скажем, определенное качество, женское начало (принадлежащее, по Аристотелю, к категории отношения) и другие абстракции (Met. VII, 5, 1031a1—4).

Такие определения получаются нами «путем присоединения» (ἐκ προσθέσεις) их к сущности. Определения абстрактных свойств всегда содержат в себе ссылку на сущность, являющуюся их носителем. Вообще говоря, нельзя определить, например, курносость, как она есть сама по себе, если в определение не входит указание на нос, который обладает таким свойством. Равным образом нельзя определить нечетность, а только нечетное число.

Внутренняя структура определений обусловлена их объективным содержанием. Единство и составные части определений отображают единство и внутреннее членение сущности (Met. VII, 12, 1037b25—27; VII, 4, 1030b7—9; VII, 10, 1034b20—22). Этим определение отличается от описаний, в которых состав может быть произвольным. «Определение является единой речью не в силу внешней связи [некоторого] собрания, как Илиада, а в качестве единого бытия» (Met. VIII, 6, 1045a12—14).

В структуре определений получил свое отображение способ, каким они получались в древнегреческой диалектике Сократа и Платона. Всякое определение можно рассматривать как результат разделения понятий, начиная с самых общих и кончая «неделимым видом» или «вторичной сущностью». «В определение,— пишет Аристотель,— не входит ничего, кроме указываемого на первом месте рода и видовых различий (γένος καὶ διαφοραί)... А остальные роды, это первый и вместе с ним [каждый раз] соединяемые с ним видовые различия (μετὰ τούτου αἱ συλλαμβανόμεναι διαφοραί), например, первое животное, следующий — животное двуногое, а затем опять животное двуногое бесперое» (Met. VII, 12, 1037b28—33. Ср. 1038b8—9, Anal. post. II, 13, 96b15—97a25; Top. VI, 5—6, De part. an. I, 2—3).

Последний вид содержит в себе все различия, через которые проходит диайрезис общих понятий. Поэтому вместо того, чтобы указывать все различия диайрезиса, достаточно определить последний вид. Поскольку «виды состоят из рода и видовых отличий» (Met. X, 7, 1057b7. Ср. III, 3, 998b13), всякое «определение состоит из рода и видового отличия» (Top. I, 8, 103b15—16. Ср. VI, 4, 141b25—27; VII, 3, 153b14—15; VI, 3, 140a28—29; VI, 1, 139a28—29).

Ближайший вид вещи, это — «вторичная сущность», содержащая в себе все различия, которые она получает в процессе своего развития. Она представляет собою как бы сокращенное выражение для всего диайрезиса. Напротив, определение будет слишком бедным по своему содержанию, если мы ограничимся в нем указанием свойств, присущих

самым высшим родам вещи. «Поэтому,— пишет Стагирит,— надо или подводить [определяемое] понятие под ближайший род, или к высшим родам присоединять все различия, пока не определится ближайший род. Ведь тогда в определении ничего не будет упущено, а вместо имени определяемого указывают его понятие. Напротив, определение, которое указывает только на самые высшие роды, не содержит указания также на нижележащие. Тот, кто говорит «растение», не подразумевает также и «дерево» (Top. VI, 5, 143a22—28).

В тесной связи с таким пониманием природы определений находятся особые к ним требования, которые впоследствии получили название «правил определения». Определение должно раскрывать существо вещи, быть последовательным (не делать круга), быть соразмерным. «Чтобы путем деления дать определение,— пишет Аристотель,— для этого нужно выполнить три требования, именно: [1] чтобы взять те [свойства], которые приписываются в существе [определяемой вещи]; [2] чтобы их расположить в таком порядке, чтобы одно было на первом, [другое] — на втором месте; [3] чтобы они были все» (Anal. post. II, 13,97a23—26. Нумерация пунктов наша.— *Р. Л.*). Понимая высший род как своеобразную материю, а прибавляемые к нему и его видам видовые различия — как форму (Met. VII, 12, 1038a5—9), Аристотель рекомендует продолжать деление «до тех пор, пока не получают их как раз столько, чтобы каждый [из признаков, различий] простирался [сам по себе] на большее (по логическому объему.— *Р. Л.*), а все [вместе взятые] они не простирались бы на большее, ибо это необходимо есть сущность вещи» (Anal. post. II, 13, 96a32—35. Ср. Top. VII, 5, 134b10—12). Уже сам способ, каким мы получаем дефиницию сущности, указывает, что ее предметом является нечто, выражающее особенность вещи (Top. VI, 12, 149b22—23 и 139a31). Требование ясности дефиниции удовлетворяется, если она раскрывает сущность объекта. Поэтому всякое «определение исходит из первичного и более известного по самой природе объекта» (Top. VI, 4, 141a226—27 и V, 1, 139b12—17).

Таким образом, все требования к дефиниции, впоследствии сформулированные в виде особый «правил», у Аристотеля выражают ее связь с задачами познания сущности рассматриваемого объекта.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

ПЕРЕХОД ОТ АНАЛИТИКИ К ПРОБЛЕМЕ РАЗУМА

В основании аналитического, или рассудочного, познания лежит определение сущности объекта, а само оно, как принцип такого познания, не может быть предметом его познания. Рассматривая в конце «Аналитик» проблему средств познания дефиниций, Аристотель прилагает большие усилия к тому, чтобы присоединить к рассудочной деятельности в области аналитической науки особую способность познания принципов этой науки — разум.

Для познания дефиниции сущности недостаточно основанной на чувственном восприятии индукции. В известном смысле Аристотель соглашается с Платоном в том, что познанию доступно только то, о чем мы предварительно уже некоторым образом знаем. «Знать можно то, о чем уже есть некоторое знание, и то, что познается одновременно с восприятием [его], как, например, то, что бывает подчинено общему, о котором имеется знание. В самом деле, что каждый треугольник имеет углы, которые [в сумме] равны двум прямым, было известно уже раньше (т. е. до восприятия данного треугольника.— *Р. Л.*), но то, что эта построенная на полуокружности [фигура] есть треугольник, это познано вместе с проведением линий» (Anal. post. I, 1, 71a17—21). Действительное знание (ἐνεργεία ἐπιστήμη) представляет собою объединение общих предпосылок, известным образом находящихся в душе, и подводимого под него данного в чувственном восприятии частного случая, т. е. образует своего рода силлогизм (Anal. pr. II, 21, 67b3—8). Сами же по себе обе предпосылки не образуют еще знания, а только его возможность [1].

Поэтому различные формы рассудочного знания — индукция, доказательство и определение — сами по себе не дают полного знания, а имеют характер предварительного знания (προγιγνωσκομένων) (Met. I, 9, 992b27—34).

Индукция сама по себе не дает полного знания о сущности явлений, хотя разъясняет вопрос о том, каковы они. Общие суждения, построенные с ее помощью, хотя и охватывают множество частных случаев, однако не раскрывают нам то, что первично лежит в основе приписываемого по индукции признака. Доказав, скажем, теорему порознь о каждом в отдельности треугольнике, мы не получили бы все же знания о треугольнике как таковом (Anal. post. I, 3, 74a25—32).

Пользуясь ею, легко впасть в иллюзию, будто все в принципе познаваемо чувственным восприятием, например, зрением. Однако об общих явлениях мы знаем «не потому, что их знаем будто бы через зрение (τῷ ὁρᾷ), а потому, что мы как бы посредством зрения (ἐκ τοῦ ὁρᾶν) устанавливаем общее (посредством мышления.— *Р. Л.*)» (Anal. post. I, 31, 88a13—14).

Будучи необходимой для познания принципов науки, индукция сама по себе недостаточна для их познания, пусть даже она в их области «что-то выявляет» (δηλοῖ τι) (Anal. post. II, 5, 91b35), дает материал для познающего их разума [2].

Также невозможно получить дефиницию сущности с помощью силлогизма и доказательства, в котором она выступает в роли среднего термина. Пусть нам дан силлогизм:

Немерцающее (*Б*) близко (*А*)
Планеты (*В*) не мерцают (*Б*)

Планеты (*В*) близко (*А*)

В качестве большего термина здесь выступает термин, который по природе вещей должен быть средним, т. е. то, что само должно объяснять присущность мерцания у планет. Поэтому данный силлогизм надо перестроить так:

Близкое (*А*) не мерцает (*Б*)
Планеты (*В*) близки (*А*)

Планеты (*В*) не мерцают (*Б*)

В первом силлогизме заключение движется от явного для нас к его скрытой причине, а во втором — от причины к явлению. То, что планеты не мерцают, очевидно из восприятия чувств, а то, что они близки, раскрывает причины этого явления [3]. Возникает вопрос, не могут ли такие силлогизмы, в которых переставлены термины, давать нам заключение о том, что по природе вещей должно играть роль среднего термина силлогизма.

На первый взгляд ответ должен быть утвердительным: если больший термин (*Б*) коренится в существе *А* вещи *В*, то он должен быть обратимым с этим существом и мы можем иметь силлогизмы, дающие на основании следствия *Б* выводы о его причине *А*. Например:

Промежуточное положение тела перед светом (*Б*) вызывает затмение (*А*)
Луна (*В*) получает промежуточное положение перед Солнцем (*Б*)

Луна (*В*) вызывает затмение (*А*)

В силлогизме раскрывается не только факт затмения, но и его причина. Однако, спросив себя, что такое затмение, мы должны были бы сослаться на промежуточное положение тела, а это значит, что в данном силлогизме *Б* — не другой термин по сравнению с *А*, а содержание его, раскрываемое в дефиниции *А*. Силлогизм, следовательно, не имеет трех отличных друг от друга терминов, а только различные словесные выражения для них.

Правда, в известных случаях такая словесная переформулировка позволяет нам несколько приблизиться к познанию дефиниции сущности, хотя и не дает ее полностью. «Ведь не одно и то же,— пишет Аристотель,— скажем ли мы: почему гром гремит? и что такое гром? На первый вопрос ответят: потому что огонь потухает в облаках; но что такое гром? — шум при потухании огня в облаках. Так что одно и то же высказывание выражается [двумя] различными способами: один раз — как связное доказательство, другой раз — как определение» (Anal. post. II, 4, 94b3—7). По сути дела, силлогизмы такого рода являются номинальными определениями, а они, по Аристотелю, не представляют собою определений в подлинном смысле слова. С другой же стороны, в таких силлогизмах постулируется основание, они являются только кажущимися силлогизмами (Anal. post. II, 4, 92a24).

Таким образом, посредством силлогизма нельзя прийти к реальному определению, отличному от тавтологии и не постулирующему основание.

Также не доказывает дефиниции, хотя и приближает нас к ней, деление родов на виды. Разлагая общее не составляющие его в качестве взаимно исключающих друг друга альтернатив, мы не в состоянии, исходя из правил самого деления, узнать, какую из альтернатив нам следует принять и какую опровергнуть (Anal. post. II, 5, 91b37—92a5).

Таким образом, оставаясь всецело в рамках аналитики (рассудочного мышления), мы не в состоянии, пользуясь ее средствами, познать ее первоначальные принципы, основанные на понятии сущности рассматриваемого объекта. В лучшем случае эти средства могут только приблизить нас к такому познанию, дать же его они не в состоянии.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О РАССУДКЕ И РАЗУМЕ

Проблему познания принципов аналитической науки Аристотель пытается решить, прибегая к платоновскому различению рассудка (διανοία) и разума (νοῦς). Всякое мышление, писал он, осуществляется «посредством рассуждения и усмотрения разума» (διανοητὸν καὶ νοητὸν) (Met. IV, 7, 1012a2. Ср. De an. I, 2, 404b25—27).

Все частные аналитические науки изучают отдельные роды бытия, формулируют их свойства в качестве исходных «гипотетических принципов» (αἱ ὑποθέσεως᾽ αρχαί) (Eth. Eud. II, 11, 1227b29), бытие же как таковое в системе определяющих его категорий составляет особый предмет исследования «первой философии» («Метафизика») [1]. Частные науки, замечает философ, «отведя себе какую-нибудь [отдельную] область, занимаются этой областью, а не сущим просто и как таковым и не дают никакого обоснования для сути предмета, но разъясняют его с помощью чувственного восприятия или принимают как гипотезу, вслед затем доказывают из нее необходимые свойства такого рода, о котором у них идет речь» (Met. VI, 1, 1025a3—13). Математик, например, прежде, чем приступить к доказательству своей теоремы, должен сперва «гипотетически принять некоторые определения относительно количества (как такового.— *Р. Л.*) в качестве основоположений своей науки» (Met. XII, 8, 1078a12—13).

Внутри частных наук действует рассудок, их же принципы познаются в философии с помощью разума. Мыслящая душа человека делится на две части. Рассудок направлен к познанию сложных, составленных из материи и формы вещей. Эти вещи изменчивы, их сущность скрывается за видимостью, что часто приводит познающего к заблуждению и требуется интенсивная работа дискурсивного мышления, чтобы судить о том, что истинно и что ложно. Рассудок — это способность различать, судить (De an. II, 9, 415a15) о сущности по ее внешним проявлениям и делать на ее основании выводы. Лишь в отношении объектов, сущность которых отлична от ее внешнего проявления, имеет смысл говорить о доказательстве и науке (Met. VII, 17, 1041b9—11).

От рассудка Аристотель отличает разум, направленный к познанию самых общих закономерностей мира, недоступных рассудку. Разум «познает определения, которые не

могут быть даны рассудком» (Eth. Nic. VI, 9, 1141b25—26). «Разум имеет дело с принципами мыслимого и сущего» (περὶ τὰς ἀρχὰς τὰ νοητῶν καὶ τῶν ὄντων) (Magn. mor. I, 35, 1197a20—21).

В отличие от рассудка разум никогда не ошибается. Философ пытается обосновать это с объективно идеалистических позиций. Дело в том, что разум не только познает последние принципы бытия и мышления, но сам образует эти принципы. «Следовательно, — утверждает Аристотель,— разум мыслит сам себя, раз в нем мы имеет наилучшее, и мысль его есть мышление о мышлении (ἡ νοήσις νοήσεως νόησις). Между тем наука и чувственное восприятие, мнение и рассудок всегда — как мы видим — направлены на другое (по отношению к мышлению человека.— *Р. Л.*), а сами на себя [лишь] побочным образом» (Met. XII, 9, 1074b33—36).

Акт познания разумом принципов является непосредственным. Разум людей просто констатирует себя в вещах как их всеобщую сущность и «истина в этой [специфической области]... есть соприкосновение (θιγεῖν) [с собою] и констатирование (φάναι) его» (Met. IX, 10, 1051b23—24. Ср. Met. XII, 7, 1072b20—22).

Объектами разума являются вещи «без материи» (Met. XII, 10, 1075a4), вечные. Все они «существуют в действительности, а не в возможности, ибо иначе они возникли бы и уничтожились» (Met. IX, 10, 1051b28—30), а таковыми являются «простые» объекты, как категории, чистые формы вещей (понятия), «вечные», как думали греки, небесные светила.

В «Аналитиках» понятие разума используется для обоснования доказательств и аналитической науки. «Под умом,— утверждает Аристотель,— я понимаю начало науки» (Anal. post. I, 33, 88b357. Ср. II, 19, 100b12. Eth. Nic. VI, 6, 1141a7). Аналитическое доказательство осуществляется с помощью «среднего», вставляемого между терминами доказываемого положения, которые относятся к нему как единичное и общее. Единичное образует объект практической деятельности, а всеобщее — чистого разума. Однако практичным может быть лишь тот человек, который знает общие принципы вещей и правила общежития. Поэтому разум составляет начало и конец всякой деятельности. «Разум имеет дело с последними и в двояком значении, ибо разуму, а не рассудку, принадлежит познание первых и последних понятий, первые суть неизменные первичные понятия, исходная точка всякого доказательства, вторые суть последние принципы всякой деятельности: они случайны и могут быть та-

кими или иными, но они принципы цели» (Eth. Nic. VI, 12, 1143a35—b3).

Здесь Аристотель вопреки своему учению о разуме как чистой, независимой от всякой чувственности деятельности оказывается вынужденным дополнить свое идеалистическое учение об интуитивном постижении принципов разумом практикой. Житейская мудрость, практичность кажется чем-то врожденным, в действительности же мы приобретаем ее, подражая с детства более мудрым людям, вместе с традициями и нашим образом жизни. «Поэтому-то,— замечает философ,— разум в одно и то же время есть принцип и цель. Из этих принципов исходят все доказательства и их касаются, так что мы должны обращать внимание на изречения опытных людей, старых и практичных, не менее, чем на доказательства, ибо их зрение вследствие опытности привычно и поэтому видит верно» (Eth. Nic. VI, 12, 1143b9—14).

Приведенное место, раскрывающее вязь разума с общепринятыми взглядами и мнениями мудрых, дает основание для плавного перехода к диалектике, изложенной Аристотелем в его «Топике». Она есть исследование разума, как он проявляется в общепринятых мнениях, в практической деятельности людей.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ДИАЛЕКТИКА В АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ «ТОПИКЕ»



ГЛАВА ПЕРВАЯ

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ДИАЛЕКТИКИ

В «Топике» Аристотель обобщил и развил античную диалектику, существовавшую в таких формах, как диалектика спора, исследование научных проблем посредством выявления и разрешения трудностей (апорий). Заслуга мыслителя состоит в том, что он сумел выкристаллизовать общую логическую основу в различных практических применениях диалектики и поднять ее на высоту научной дисциплины.

Глагол διαλέγεσθαι встречается уже в поэтических произведениях Гомера, Архилоха, Сафо. Однако у них он еще не имеет значения философского термина.

«Изобретателем» и «начинателем» диалектики Аристотель называет Зенона Элейского (D. L. VIII, 57 и IX, 25, а также Sext. Emp. VII, 6—7). Будучи метафизиком, Зенон, тем не менее, обнаружил противоречивость таких понятий, как движение, непрерывность и дискретность, единство и множественность. В их внутренней противоречивости он пытался найти довод в пользу того, что в действительности в мире не существует ни движения, ни множественности вещей. Зенон, однако, доказывал не то, что он хотел доказать, а диалектическую природу явлений. «Диалектика,— подчеркивает В. И. Ленин,— есть изучение противоречия в *самой сущности предметов*» [1]. Диалектика Зенона, используемая им для защиты метафизических положений, играла, таким образом, чисто отрицательную, полемическую роль и получила название негативной диалектики.

У Платона впервые появляется термин «диалектика» (διαλεκτική) (Rep. 534e, 533d), а также выражения «диалектический метод» (Rep. 533c), «диалектическое искусство» (Phaedr. 276e). Это не случайно. Из искусства разрушать чужие мнения, какой была негативная диалектика элеатов,

она становится методом познания истины. Элеаты же, выявляя внутреннюю противоречивость явлений, не давали ей научного объяснения. Негативную диалектику Зенона Платон называл поэтому искусством противоречия (ἀντιλογικὴ τέχνη) (Phaedr. 261 de и Soph. 225a), а не диалектикой в собственном смысле слова.

Диалектика Аристотеля стала теоретическим синтезом этих, ставших традиционными в древнегреческой философии, взглядов на диалектику. Как и Зенон, он считал, что диалектика имеет дело с анализом мнений, а точнее, с миром изменяющихся и противоречивых в себе материальных вещей, отображаемых нами в правдоподобных мнениях. Следуя же Платону, он полагал, что методический анализ этих мнений, их содержания, способен привести нас к познанию истины, сущности. Поэтому диалектика у Аристотеля выполняет как чисто субъективные (эристические), так и научные функции.

В первой книге «Топики», имеющей характер введения, Аристотель говорит о «пользе» описываемого им диалектического искусства. «Оно полезно для троякого рода вещей: для упражнения (πρὸς γιμνασίαν), для общения (πρὸς τὰς ἐντύζεις), для философского познания (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας)» (Top. I, 2, 101a26—28).

Первая функция осуществляется при упражнении умственных способностей, а именно в тренировке ума, в споре с другими людьми или с самим собою.

В споре надо различать объективную (онтологическую) и субъективную (логическую) стороны. Первая состоит в том, что предметами спора могут быть вещи, которые изменяются, развиваются. Противоречие между возможными альтернативами исходного результата развития составляет объективную основу для выбора, а следовательно, и спора, сомнения. Вторая сторона обусловлена первой: если объекты споров противоречивы и оба члена противоречия в какой-то мере обоснованы природой самого объекта, то надо упражняться в диалектической способности подыскивать аргументы как в пользу, так и против любого выставленного для обсуждения тезиса, уметь выбирать всякий раз наилучшее (а им, по мнению Аристотеля, является то, что ближе к сущности объекта). «Для каждого тезиса,— пишет Стагирит,— надо искать обоснования как для утверждения чего-либо, так и для его отрицания, найдя же их, надо отыскивать решение [проблемы]... Надо сопоставлять параллельные [доказательства], чтобы можно было подобрать [все пригодное] для нападения на любой тезис; это будет полезно для того,

чтобы отбиваться от толпы, и большой помощью при опровержении, когда имеется много аргументов как для утверждения, так и для отрицания. Противник в этом случае должен будет защищаться с обеих сторон» (Top. VIII, 14, 163a36—163b9). «В Топике» Аристотель указывает на основания (топы), нужные как для защиты, так и для опровержения данного тезиса. В этом, как мы видим, нет ничего софистического, так как такая двойственность аргументации соответствует диалектической противоречивости рассматриваемых объектов и вполне отвечает задаче всестороннего их исследования.

Вторая функция диалектики обусловлена наглядностью и очевидностью мнений, с анализа которых начинается рассуждение. Хотя своей конечной задачей диалектик имеет познание существа дела, он судит о вещах, отправляясь от общепринятых мнений. Благодаря этому диалектика удобна для коммуникации с самой широкой аудиторией. «Поэтому,— пишет философ,— приводя мнения большинства, мы не будем относиться к ним враждебно, а дружески, а при рассмотрении тех [из них], которые нам кажутся сказанными не хорошо, становиться на собственную точку зрения» (Top. I, 2, 101a30—34). Как замечает К. Циллобер, пользуясь диалектикой, «мы будем в состоянии диспутировать также и с неспециалистом на основании его собственных высказываний и в общей беседе разрешать любую проблему» [2].

Здесь проявляется одна из самых характерных черт диалектики Стагирита, выгодно отличающая ее от диалектики Сократа. Сократ разрушал чужие и общепринятые мнения, обычаи, однако не всегда знал, чем можно их заменить. Естественно, что после таких бесед его ученики часто уходили неудовлетворенные, становились ничему не верящими скептиками. Диалектика Сократа дала повод афинскому суду для обвинения его в безнравственности и в развращении юношества. Она была в основном деструктивной. Иначе обстоит дело у Аристотеля. Отмечая, что Сократ имел обыкновение спрашивать, а не отвечать (Soph. el. 34, 183b7—8), он ставит себе в заслугу то, что разработал искусство не только требовать отчет у других, но также и давать отчет, брать под защиту тезис при возможно правдоподобных основаниях. Таким образом, в диалектике Стагирита подчеркнут момент преемственности между коллективным опытом народа, общественной практикой, нашедшей свое отображение в правдоподобных мнениях, и теми парадоксальными утверждениями, которыми может завершиться диалектическая беседа.

Третья функция также продолжает линию развития диалектики Сократа и Платона. Подобно им, Аристотель считал, что хотя диалектика начинает с исследования мнений, ее главной задачей является познание сущности явлений. То, что основано на сущности, истинно, а мнение, представляющее одну только видимость, ложно. «Диалектика,— говорит Стагирит,— будет немаловажным средством (οὖ μικρὸν ὄργανον) для познания и философского размышления, если [мы окажемся] в состоянии [мысленно] обозревать следствия из двух противоположных гипотез, так как тогда не останется ничего другого, как пойти на правильный выбор одной из обеих. Для этого надо иметь, однако, хорошие способности (εὐφυᾶ); и она есть особая способность в отношении [познания] истины, способность правильно выбрать истинное и избежать ложного» (Top. VIII, 14, 163b9—15. Ср. I, 2, 101a34—36).

Очевидно, что аристотелевскую диалектику не следует отождествлять с какой-либо одной из трех перечисленных нами ее функций. Сводя ее, например, как это делают К. Циллобер и Ф. Маутнер, к искусству тренировать ум, мы утратим представление о ней как общей логической теории и придадим чрезмерно большой вес психологической стороне диалектического процесса.

Деление диалектики на виды у самого Аристотеля отсутствует. Принимая во внимание сказанное им о «пользе» диалектики и всю структуру его «Топики», мы все же можем составить некоторое мнение о подразделении его диалектики.

I. Диалектика в ее правильном применении к познавательным задачам состоит из:

1) диалектики как метода научного и философского исследования, или, как ее называл П. Шандор [3], «скептики» (от глагола σκέπτεσθαι — исследовать). Термин «исследование» у Аристотеля довольно часто означает применение диалектических методов [4];

2) диалектики в смысле испытания, проверки уже имеющихся знаний. Проверку чужих мнений в споре осуществляет пейрастика (πειραστική от глагола πειρᾶσθαι — испытывать, убеждаться, меряться силами). По словам философа, «пейрастика есть часть диалектики» (Soph. el. 8, 169b25). В задачу пейрастики, в частности, входит предупреждение попыток возможного злоупотребления диалектикой в эристике и софистике [5].

II. Диалектика в ее искаженных формах, мнимая диалектика, это — эристика и софистика. Диалектика может применяться не только в качестве орудия достижения исти-

ны, но и ради упражнения, в состязаниях. Такую диалектику Аристотель называет агонистикой (ἀγονιστική). Само по себе такое применение законно и не вызывает возражений. Однако, соревнуясь между собою, спорщики часто хватаются за любые средства для достижения победы, делают ошибки в пылу спора. Если эти ошибки делаются ими непроизвольно, без умысла, то мы имеем эристику (ἐριστική), а если с умыслом и ради выгоды — софистику (σοφιστική).

Конечно, границы между различными видами применения диалектики весьма относительны. Самостоятельное рассмотрение проблемы ученым предполагает его знакомство и проверку мнений других ученых (пейрастика), умение раскрыть эристические ошибки. И, наоборот, спорщик, хорошо знающий тему беседы, скорее и с меньшими усилиями обнаружит паралогизмы во взглядах его собеседника. Диалектика Аристотеля — единое целое и все ее функции тесно связаны друг с другом.

«Топика» получила свое название от тех специфических оснований, которыми, по Аристотелю, пользуются в своих рассуждениях диалектики,— «общих мест» (οἱ κοινοὶ τόποι), топов.

Каждый из топов, это — своего рода фигура, по схеме которой строится множество диалектических силлогизмов, «заключает в себе много энтимем» (Rhet. II, 26, 1403a19) и, наоборот, в каждую энтимему топ входит в качестве ее элемента. «Я называю одним и тем же элемент и топ энтимемы»,— говорит философ (там же, II, 22, 1396b22. Ср. там же, 1403a18).

В качестве общего основания для выводов слово «топ» впервые употребил Платон. По его мнению, софист, вводящий своими паралогизмами людей в заблуждение, укрылся в «неприступном месте», а именно в области логических свойств случайного («небытия», по Платону) (см. Soph. 239a6—7). Пользуясь диалектической противоречивостью случайного, он, в зависимости от обстановки, односторонне подчеркивает то одну, то другую сторону противоречия.

У Платона, однако, нет понятия о топе, как о фигуре для диалектических умозаключений. Теорию диалектических рассуждений на основании топов создал впервые Аристотель [6].

Топ — фундаментальное понятие аристотелевской диалектики. Положительным образом оно нигде им не определяется и не разъясняется. Следует ли в этом видеть упущение Аристотеля, как пишет об этом ряд буржуазных ученых? [7] Мы думаем, что нет.

Понятие топа, как его понимал Аристотель, является неопределенным по принципиальным соображениям. Будучи основанием для диалектических рассуждений об объектах самых отдаленных друг от друга родов и категорий, сам топ представляет собою нечто изоморфное по отношению к ним и неопределенное. Определению, по Аристотелю, доступны роды и категории, составляющие предмет исследования частных (аналитических) наук, а не топы диалектики, находящей свое применение во всех науках независимо от специфики их предмета [8].

Понятие топа образовано Аристотелем как обобщение и одновременно отрицание предметной области исследования в частных науках. Оно получено посредством приема, названного К. Марксом «оборачиванием метода». «Уже Аристотель,— писал К. Маркс,— глубокомысленно указал на поверхность метода, который принимает за исходный пункт какой-нибудь абстрактный принцип, но не допускает самоотрицания этого принципа в высших формах» [9].

Аналитика является познанием мира как множества разрозненных вещей. В содержание того, что называется сущностью, входят свойства, которые присущи той или иной вещи «самой по себе», тождественны с ее бытием (без них она не может существовать), случайные же свойства, состояния вещей и их переход в другое состояние, изменения Платоном и Аристотелем называются «небытием» вещи.

Диалектика же имеет дело со свойствами, которые общи многим, различным по своей природе объектам и характеризуют их взаимосвязь, изменение, генезис. Поэтому в диалектике принимаются во внимание также случайные свойства вещей (Met. XI, 3, 1061b7—10). Практически это означает, что основанием диалектических выводов могут быть также и случайные свойства, а таковы топы, объединяющие в одно целое различные по своей сущности вещи. В «Топике» указываются топы не только для родо-видовых свойств вещей, но также и для акциденций.

Так мы подошли к единственной и к тому же отрицательной дефиниции топов, которую дает Аристотель. «Я говорю,— пишет он,— что силлогизмы диалектические и риторические касаются того, о чем мы говорим общими местами, они общи (κοινή) для рассуждений о справедливости, о явлениях природы и для многих других отличных один от другого по виду (εἴδει) предметов: таков, например, топ большего и меньшего» (Rhet. I, 3, 1358a10—14). В дальнейшем мы покажем, что диалектические выводы, соответствующие структурным схемам «больше—меньше», сводятся Аристотелем к

свойствам акциденции. В степенное отношение «больше – меньше» могут быть поставлены самые различные по своей сущности объекты: математические, этические, физические. Напротив, выводы, основывающиеся на дефиниции сущности рассматриваемого объекта, Аристотель называет «видами» (вид — «вторичная сущность»). «Видами я называю посылки, свойственные каждому отдельному роду предметов, а топами — посылки, одинаково общие для всего» (Rhet. I, 3, 1358a31—32).

Пользуясь топами, мы, естественно, выходим за рамки частных наук и нам при этом не обязательно надо знать об особенных свойствах рассматриваемого объекта, о его сущности. Поэтому выводы из топов сами по себе «не сделают человека сведущим в области какой-нибудь частной науки, потому что они не касаются какого-нибудь определенного предмета» (Rhet. I, 3, 1358a21—22).

Вопрос об онтологическом содержании топов Аристотелем достаточно не рассмотрен. Дело осложняется тем, что в топах представлено не просто общее, а такое общее, которое отображается нами в стихийно сложившихся правдоподобных мнениях. Возникнув в результате критической переработки платоновских представлений об идеях, это понятие все же имеет определенный эквивалент в объективной действительности». «Поскольку же многое существует в отношении ко всему [возможному], не представляя собою, однако, какой-либо особой природы или рода (φύσιν τινα καὶ γένος), а являясь как бы их отрицанием (οἷον αἱ ἀποφάσεις), и поскольку все остальное не таково, а имеет специфический характер (ἴδια), постольку исходя из него можно все подвергать испытанию и можно указать на соответствующее искусство, которое, правда, не таково, как доказывающие науки» (Soph. el. II, 172a 36—172b1). Этим искусством является диалектика, которая, основываясь на самых общих свойствах вещей, отражаемых в общепризнанных мнениях, делает выводы о природе конкретных предметов.

Практически диалектикой пользуются все науки, так как наряду с рассмотрением специфики их объектов им необходимо учитывать общие условия их существования. Например, чтобы соблюдать в жизни определенные нормы нравственности, необходимо иметь для этого условия, которые, однако, «не присущи в качестве особенности (οὐκ ἴδια) ни здоровью, ни [счастливой] жизни, а всему сообща (κοινὰ πάντων)» (Eth. Eud. I, 2, 1214b17—18). Например, нельзя совершить нравственный поступок или выздороветь, если не двигаешь-

ся, хотя движение не входит в понятие обоих процессов. Аристотель исследует диалектику в «Топике» в той мере, как это нужно для врача, оратора и других специалистов.

Вообще говоря, диалектическое познание направляется сверху вниз, от самых общих положений к особенному и конкретному. Поэтому оно начинается с выводов, основанных на топах — основаниях, максимально удаленных от конкретной природы рассматриваемых объектов. В этом отношении оно противоположно аналитическому познанию. Аналитические выводы имеют своим основанием конкретную природу объекта, его сущность. Основания диалектических рассуждений относятся к основаниям аналитических силлогизмов, как всеобщее, присущее совместно многому (τὰ κοινά), относится к особенному (τὰ ἴδια), к специфически свойственному понятию (οἰκείας λόγος) (Rhet. I, 2, 1358b26—28) [10].

Топы следует отличать от категорий, хотя они близки друг к другу, будучи общими определенностями вещей и рассуждений. Топы — это не сами категории, а логические свойства их взаимных отношений в суждениях, а также (если учитывать онтологическую сторону дела) — отношения вещи и ее акциденции.

Топы — это логические свойства предикабилий, а именно акциденции, рода, собственного признака и дефиниции, а они зависят от категориального содержания субъекта и предиката суждений, их взаимного отношения. «Ведь всегда,— пишет Аристотель,— акциденция, род, собственный признак и дефиниция принадлежат к одной из категорий, ибо благодаря им образуются высказывания о сущности или о качестве или о количестве или о какой-нибудь другой категории» (Top. I, 9, 103b23—27).

Поясним сказанное на примерах. Если о человеке говорят, что он — живое существо, а о белизне, что она — цвет, то в обоих случаях предикат образует род для субъекта суждения, так как субъект и предикат принадлежат к одной и той же категории (в первом случае к категории сущности, а во втором — к категории качества) и предикат шире понятия субъекта. Когда же о человеке говорится, что он бел, то предикат будет акциденцией для субъекта (субъект и предикат находятся в разных категориях, в категории сущности и в категории качества, а потому находятся в случайной связи). Соответственно этому категориальному содержанию элементов суждений их надо обсуждать различным образом. Первые два суждения — на основании топов из логических свойств рода, а третье суждение — на основе топов из свойств акциденции. Таким образом, выбор топов

для диалектического обсуждения суждений в каждом отдельном случае определяется категориальным содержанием их субъектов и предикатов, а точнее отношением таких содержаний друг к другу.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ПРАВДОПОДОБНЫЕ МНЕНИЯ — ИСХОДНЫЙ ПУНКТ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ РАССУЖДЕНИЙ, ИХ ОБЪЕКТИВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ

В своих работах Аристотель пользуется то аналитическим, то диалектическим методом. Каждый из них обладает преимуществами перед другим и дополняет его. В чем же состоит преимущество диалектического метода?

Если аналитический метод исходит из «первичного и более известного» в природе самих объектов, из причин и представляет собою способ изложения уже имеющегося теоретического материала, «путь всякого обучения и учения» (Top. IV, 4, 141b30), то диалектика — это движение познания от общих мнений, общих мест к принципам. Она удобна поэтому для разъяснения проблем тем людям, которые не являются специалистами по тому или иному делу и не хотят ими стать. «Просто известное,— пишет Аристотель,— первичнее, чем последующее, такова, например, точка по отношению к линии, такова же и единица по отношению к числам, так как для каждого числа она является чем-то первичным и принципом. Сходно обстоит дело для букв по отношению к словам. Для нас же все обстоит наоборот. Ибо тело всего более доступно для чувства, поверхность — более, чем линия, а линия, более чем точка. Ведь толпе более знакомо телесное, поскольку оно лучше воспринимается [чувствами], в то время как все остальное предполагает наличие острого и выдающегося ума (ἀκριβῆς καὶ περιττὴ διάνοια). Простое же лучше тем, что оно позволяет познать более поздние [по природе] через первичное, почему этот метод [познания] более соответствует науке (ἐπιστημονικώτερον). Для тех же, кто не способен к познанию таким способом, надо, по-видимому, разъяснить понятия посредством известного им. Таковы будут дефиниции точки, линии и поверхности, в которых первичное разъясняется посредством последующего:

[нам говорят, например, что] одно есть граница линии, другое — плоскости, третье — тела» (Top. VI. 4, 141b5—22).

В трактате «О возникновении животных» Аристотель рассматривает вопрос о причинах бесплодия мулов. Первоначально он разъясняет проблему диалектически (или логически) [1], пользуясь самой общей точкой зрения. Мулы бесплодны, так как смешение кровей в потомстве двух видов, лошадей и ослов, противоречит понятию вида как такового. Такой вывод основан на диалектическом умозаключении, большей посылкой которого является топ, основанный на анализе понятия вида как такового, а меньшей — высказывание о конкретных видах. Средний термин в таком умозаключении, а следовательно, раскрытие конкретной природы рассматриваемого объекта в этом рассуждении отсутствует. «Я называю логическим доказательством такое, которое осуществляется благодаря общим, возможно более отдаленным от особой [природы объекта] началам» (De gen. an. II, 8, 747b28—30).

Отношение Аристотеля к логическому способу обоснования двояко. С одной стороны, оно общедоступно для понимания, так как, даже не зная природы лошадей, ослов и мулов, можно сделать известные выводы относительно их, ведь представление о виде как таковом имеется у каждого человека. С другой стороны, «это рассуждение является чересчур общим и пустым (κενόν), ибо рассуждение, не основанное на близких к данному вопросу началах (ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν), пусто; оно кажется относящимся к делу, не будучи таковыми» (De gen. an. II, 8, 748a7—8. Ср. Rhet. I, 2, 1358a21—22). В диалектических рассуждениях не рассматриваются особые свойства объектов. Естественно, что диалектическое рассмотрение проблемы бесплодия мулов Аристотель дополняет также аналитическим; исследование морфологии лошадей и ослов приводит его к мысли, что причинойбесплодия является чрезмерное различие в устройстве половых органов животных.

Аналогичным образом во «Второй аналитике» Аристотель попеременно пользуется логическим и аналитическими методами, чтобы показать, что число опосредствующих терминов в силлогизмах ни по направлению вверх, ни по направлению вниз не бесконечно. Процесс предикации внизу имеет своей границей индивидуальные вещи, а наверху — категории (Anal. post I, 22, 82b37—83b31). Допущение возможности вставлять между терминами доказуемой проблемы бесконечное число опосредствующих терминов сделало бы безуспешными попытки ее доказать, а между тем практика показывает,

что мы способны доказывать проблемы. Однако философ не ограничивается одними общими соображениями. Логическую аргументацию он подкрепляет рассмотрением внутренней структуры аналитического доказательство, рассмотрением понятия доказательства. Доказательство основывается на свойствах, которые первично присущи рассматриваемому объекту и входят в определение его сущности. Число же таких свойств, если вообще возможны определения сущности, должно быть ограниченным, а потому и основывающаяся на дефинициях доказывающая наука может иметь законченный характер.

Таким образом, аналитическое рассуждение отправляется от анализа понятия доказывающей науки, ее внутренней структуры, логическое же основывается на общепризнанном мнении о том, что познание не может пройти бесконечный ряд предицируемых друг к другу терминов, а между тем оно практически осуществляется. Выбор того или иного способа доказательства зависит от того, что́ мы имеем в своем распоряжении в качестве оснований для выводов: виды или топы, к какому кругу людей обращена наша речь.

Другим преимуществом диалектического метода перед аналитическим является то, что он действует вне рамок частных наук, а следовательно, пригоден для рассмотрения принципов этих наук. В «Физике», будучи приведенным самим ходом мысли к вопросу о существовании бесконечно большого тела, философ замечает, что этот вопрос, принадлежащий к ее аксиоматике, не может рассматриваться в ней самой, а «относится скорее к общему исследованию» (т. е. к «первой философии».— *Р. Л.*). Чтобы, однако, внести в дело известную ясность, философ обращается к логическому рассмотрению проблемы. «Если рассматривать вопрос логически,— пишет Аристотель,— то можно прийти к мнению, что его нет на следующем основании. Если, согласно определению, тело есть то, что ограничено поверхностью, то бесконечного тела, ни мыслимого, ни чувствуемого, не будет. Но и числа не будет как чего-то отдельного и в то же время бесконечного; ведь число, или то, что имеет число, счислимо. Следовательно, если возможно пересчитать счислимое, будет возможно пройти до конца и бесконечное» (что, разумеется, абсурдно.— *Р. Л.*). (Phys. III, 5, 204b4—10). Здесь, как мы видим, опять противопоставляются друг другу логический и аналитический (осуществляемый на этот раз «с физической точки зрения») способы рассуждения.

Обычно историки философии начинают изложение аристотелевского «Органона» с резкого противопоставления вероят-

ным выводам диалектики доказательного знания, которое достигается средствами его «Аналитик». При таком, формально-логическом подходе к делу, теоретико-познавательное значение диалектики, естественно, тускнеет, она рассматривается скорее в качестве фона для аподейктики «Аналитик», чем в качестве автономной научной дисциплины. У самого Аристотеля такое противопоставление отсутствует. В его исследованиях диалектические методы занимают не меньшее место, чем аналитические. Диалектика аристотелевской «Топики» может быть правильно понята и по достоинству оценена, если мы примем во внимание ее онтологическое содержание, а, точнее, ее специфическую предметную область. Согласно Аристотелю, диалектика имеет дело с правдоподобными мнениями. Однако такие правдоподобные мнения ни в коем случае не следует отождествлять с субъективной вероятностью того, о чем нам неизвестно полнее. Правдоподобное имеет свою предметную область и свое особое содержание.

Все преимущества, но также и недостатки аналитического метода обнаруживаются уже при применении его в такой формальной дисциплине, как математика.

Точность, свойственная математическим наукам, по Аристотелю, объясняется своеобразием их предметной области. Предметом для них могут быть все объекты, но не все в них доступно математическим средствам исследования. Математики изучают формальные свойства объектов, отвлекаясь от материи и связанной с нею случайности. «Предметом же [изучения] математических наук,— пишет Стагирит,— являются понятия (εἴδη), а не какая-либо материальная основа. Ибо если геометрия и рассматривает некую [материальную] основу, то не как таковую» (Anal. post. I, 13, 79a7—10). Естественно, что в математике «не берут ничего случайного, чем она и отличается от того, о чем рассуждают в (диалектических.— *Р. Л.*) спорах» (Anal. post. I, 12, 73a11—12). Совершенство математической теории, ее точность находятся в обратной зависимости от количества ссылок ее на материальный субстрат (Met. XIII, 3, 1078a9—31). Иначе говоря, точность математических дисциплин обусловливается их абстрактностью. Изменение вещей всегда связано с их материей, а математические объекты ее лишены, математика является наукой о «неподвижных и существующих обособленно предметах» (Met. VI, 1, 1026a8) [2].

Совершенно иначе обстоит дело в области физических и вообще так называемых реальных наук. «А точности, именно математической точности (τὴν ἀκριβολογίαν τὴ μαθηματικὴν),—

пишет античный диалектик,— нужно требовать не во всех случаях, но лишь для предметов, у которых нет материи. Таким образом, этот способ не подходит для наук о природе, ибо природа во всех, можно сказать, случаях связана с материей» (Met. II, 3, 995a14—17). Точность исследования того или иного объекта зависит не только от уровня наших знаний о нем, но также и от того, в какой мере эту точность «допускает сам предмет». «Прекрасное и справедливое, объекты политической науки,— пишет Аристотель,— заключают в себе такое различие и неопределенность (διαφορά καὶ πλάνη), что кажутся чем-то условным, нежели абсолютным по природе. Та же неопределенность господствует и относительно благ, в силу чего они многим приносят вред: некоторых погубило богатство, других мужество. Имея дело с подобными понятиями и выводами из них, следует довольствоваться указанием истины в общих и крупных чертах (παχυλῶς καὶ τύπο τἀληθες), и имея дело с тем, что случается по большей части (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), также и с выводами из таких посылок, должно стремиться к подобным же заключениям. Эту точку зрения следует применять ко всякому отдельному исследованию» (Eth. Nic. I, 1, 1094b14—23).

Итак, о вещах, осуществление которых зависит от материи, нужно говорить в общих чертах и на основании того, что случается не всегда, а по большей части.

Аристотель, однако, не оригинален в этих выводах. Уже Платон писал, что «общепринятые суждения большинства относительно прекрасного и ему подобного большей частью колеблются где-то между небытием и чистым бытием» (Rep. V, 479d). О материальных вещах, представляющих собою соединение («смесь») противоположных начал, материи и идей, и только внешним образом воспроизводящих послуживший им образцом первообраз, «говорить можно не более, как правдоподобно. Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере». При исследовании таких вещей мы идем от следствия к причине и «не достигаем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости» (Tim. 29e). Единственное, что остается еще естествоиспытателю, это «добиться наибольшей степени вероятности» (Tim. 44d).

Конечно, понятию формы, образующей причину существования и субъект развития, Аристотель приписывает главенствующую роль. Однако совершенно неверно, как это делает, например, Николай Гартман, сводить понятие развития у Аристотеля к развертыванию одних только форм и игнори-

ровать при этом роль материи. «Телеологическая метафизика», которую Н. Гартман приписывает Аристотелю, устраняет из описания процесса развития его диалектическую противоречивость. У Аристотеля материя — не простой наполнитель неизвестно откуда взявшихся форм. Она образует условия развития, взаимодействует с формой, а иногда даже выступает в качестве основной причины известных новообразований. Связью материальных вещей с материей обусловлено то, что о том, что еще развивается и что еще не достигло своего завершения, мы должны судить на основании того, что совершается как правило и в большинстве случаев и что, вообще говоря, допускает всяческие исключения, отклонения. С субъективной точки зрения это означает, что о таких вещах мы можем судить только с известной долей вероятности, достоверное знание о них невозможно. Сущность, составляя субъект развития, как правило, проявляет себя, однако всегда возможны исключения, сбои.

В этой связи представляет интерес анализ «ошибок природы», или уродств. «Уродства,— пишет Аристотель,— принадлежат к числу противоприродных явлений (παρὰ φύσει), совершаемых, однако, не вопреки всей природе, а вопреки лишь большинству природных явлений (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)... вследствие того, что и противоприродное есть в известном отношении согласное с природой, когда природу материи не победит природа формы» (De gen. an. IV, 4, 770b9—17). Аристотелевское представление об аномалиях является чрезвычайно широким, под него подводятся все вообще индивидуальные свойства животных и вещей, которые нельзя объяснить в качестве свойств вида. «Глаз,— пишет Аристотель,— существует ради чего-нибудь, а как голубой он не существует ради чего-нибудь, поскольку это свойство не является принадлежностью рода. Свойства не входят также у некоторых в определение их сущности, но причины их, как возникающих в силу необходимости, следует сводить к материи и движущемуся началу» (De gen. an. V, 1, 778a32—36).

Такого рода аномалии неизбежны также в общественной жизни. Диалектический характер мышления Стагирита проявляется в его анализе трагического конфликта, составляющего основу «Антигоны» Софокла.

Вопреки «писаному закону» (γεγραμμένος νόμος), руководствуясь неписаными моральными устоями, героиня трагедии похоронила своего брата. В наказание за нарушение воли царя она должна понести тяжелое наказание. Конфликт, как его понимает Аристотель, состоит в том, что на диалекти-

чески противоречивую действительность, в которой правовое явление проявляется не чисто, а среди массы случайностей, накладываются требования «писаного закона», формального по самому своему существу. У законодателей, отмечает Стагирит, «определения должны отличаться характером всеобщности, в данном случае (т. е. ситуация, описанная в «Антигоне».— *Р. Л.*) не того, что бывает всегда, но того, что бывает по большей части» (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) (Rhet. I, 18, 1374a28—31). Нет поэтому ничего парадоксального в совете, который философ дает законодателям: записывать статьи закона по возможности в самой общей форме, чтобы сделать их применимыми также к особым и исключительным случаям, и тем самым дать возможность судье судить «по своему лучшему разумению». «Правда заключается в том,— читаем мы в «Риторике»,— чтобы прощать человеческие слабости,— в том, чтобы иметь в виду не закон, а законодателя, не букву закона, а мысль законодателя, не самый проступок, а намерение человека (его совершенство), не часть, а целое,— в том, чтобы обращать внимание не на то, каким выказал себя человек в данном случае, а каким он был всегда или по большей части» (Rhet. I, 11, 1374b11—16) [3].

Итак, правда (ἐπιεικῆ) и, как мы увидим ниже, правдоподобное (τὰ ἔνδοξα) представляют собой субъективные отображения того, что объективно совершается не всегда, а в большинстве случаев. Поэтому о правдоподобном можно говорить как о чем-то, что только вероятно. Слова «правдоподобное» и «вероятное» почти совпадают у Аристотеля, но не полностью: первое имеет объективный смысл происходящего очень часто и как правило, но не всегда, а второе— модальности, с которой мы его отображаем. «Вероятное,— пишет Аристотель,— есть правдоподобная посылка (εἰκὸς ἐστι πρότασις ἔνδοξος) [4], ибо то, про что известно, что оно происходит или не происходит определенным образом в большинстве случаев, существует или не существует,— это есть вероятное, например, что завистники ненавидят, или любящие благосклонны» (Anal. pr. II, 27, 70a3—7). В «Риторике» это различие почти полностью игнорируется самим философом, поскольку эта наука имеет дело главным образом не с предметами внешнего мира, а с их словесными отображениями в речах. «Вероятное (εἰκός),— определяет Аристотель,— есть нечто такое, что происходит не всегда, а по большей части, не просто то, что случается, но то, что может случиться и иначе; оно так относится к тому, по отношению к чему оно вероятно, как общее к частному» (Rhet. I, 2, 1357a34—1357b1. Ср. II, 25, 1402b21).

Принимая в расчет объективное содержание правдоподобного, можно избежать бессмысленности, которая на первый взгляд присуща таким, например, выражениям у Аристотеля, как «кажущееся правдоподобным» (φαινόμενος ἔνδοξος) (Top. I, 1, 100b24), «правдоподобные и убедительные» мнения (Top. VIII, 11, 161b35).

Можно заметить, что дефиниция правдоподобного идентична тому, что Аристотель говорит о так называемом собственно возможном (см. ниже). Такая возможность отличается от неопределенной или случайной возможности, так как она выражает не формальные условия мыслимости того, что может произойти в будущем и что не содержит ничего невозможного, а процесс развития. Прогуливаясь в саду, можно, конечно, найти клад, но эти события не связаны друг с другом через природу объектов и их совпадение случайно, а предугадать их невозможно, поскольку отсутствует средний термин. Напротив, то, что у мужчин вырастает борода, а старики, как правило, раздражительны — явления не случайного порядка, а выражают тенденцию развития, зависящую, правда, от многих привходящих обстоятельств. Диалектик отличается от аналитика тем, что он рассматривает свои объекты в развитии, а следовательно, считается с особыми обстоятельствами, которые становятся причинами всевозможных отклонений и случайностей. Таковы половые различия людей, возраст, имущественное положение, социальные функции и т. п.

Итак, все явления в мире философ стремится объяснить как совокупный результат действия противоположных начал — материи и формы. Диалектическое познание должно отображать их внутреннюю противоречивость.

Свойства материальных вещей нельзя сводить к одним формальным причинам, а их познание не может ограничиваться только аналитическими методами. «Все природные образования,— замечает Аристотель,— возникают определенным образом или всегда или по большей части» (Phys. III, 8, 198b35—36). «Рассматривать природу теоретически следует на основании учета большого числа явлений, ибо согласное с природой проявляется здесь или всегда или по большей части» (De part. an. III, 2, 663b27—29). «В делах, которые могут происходить различным образом, согласно с природою то, что происходит в большинстве случаев» (De gen. an. IV, 8, 777a19—21).

Естественно, что происходящее большей частью, как правило, хотя оно включает в себя момент случайности, само по себе не случайно и является внешним проявлением необ-

ходимости. «Случай,— пишет Аристотель,— есть нечто противное разуму, так как разумное основание относится к тому, что существует всегда или по большей части, а случай — к тому, что происходит вопреки этому» (Phys. II, 5, 197a18—20). Сам Аристотель довольно часто подчеркивает отличие происходящего большей частью от случайного и отождествление их, имеющееся, например, в книге Я. Лукасевича, порождено потребностями формального истолкования проблемы необходимости и возможности суждений.

Неверно также считать, что Аристотель недооценивал математику и математические способы исследований. Действительно, Аристотель менее, чем Платон, применял в своих работах эту науку, однако на это у него были веские причины. Платон понимал материю как пассивный субстрат, Аристотель рассматривал ее с точки зрения всеобщего развития. Понятия для него уже не являются чистыми идеями, а материя — не внешней их оболочкой, они для него суть «материализованные понятия» (ἔνυλοι λόγοι), т. е. понятия в плоти и крови, понятия как объекты развития. «Необходимость самого по себе трансцендентного понятия,— пишет К. Прантль,— проявляется в материальном осуществлении, а там она именно поэтому не выступает в качестве абстрактного и чистого единства, но, будучи связанным с материальной природной определенностью, проявляется в силу того, что «бывает большей частью», так что существование просто и без исключений не присуще способу проявления такой сущности» [5]. Математика же имеет дело с одними понятиями и абстрагируется от материи своих объектов. Поэтому она не может, по Аристотелю, несмотря на точность ее средств познания, служить методом адекватного познания физических явлений и вообще всех объектов, осуществление которых во многом зависит от случайностей. В свете сказанного становится понятной мысль П. Обеника о том, что диалектика Аристотеля «конечно, есть знание неточное, но оно есть знание неточного, а следовательно, законное» [6]. Математическая точность остается идеалом, практически неосуществимым во многих случаях. «При всем своем стремлении к точности,— отмечает В. Кинкель,— Аристотель часто был вынужден довольствоваться тем, что происходит в большинстве случаев, или тем, что об этом думает большинство людей» [7].

Применение правдоподобных суждений диктуется также чисто субъективными соображениями. В своих рассуждениях диалектик исходит не из понятия сущности объекта, которое часто известно одному только специалисту в данной

области знаний, а из ее внешних, хотя и очень характерных, проявлений. «Иногда,— пишет Аристотель,— лучше делать правдоподобные умозаключения, чем истинные... Ведь с эристиками следует бороться не как с людьми, которые действительно опровергают, а как с людьми, которые делают это ради одной видимости» (Soph. el. 17, 175a31—35).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

УЧЕНИЕ О ПРЕДИКАБИЛИЯХ И ОБЩАЯ СТРУКТУРА «ТОПИКИ»

Указав на то, что основаниями диалектических рассуждений являются топы, а в вероятности посылок отражается объективная диалектическая противоречивость объектов, мы еще не определили их предметной области. Диалектик познает объекты, пользуясь самыми общими основаниями и рассматривает для этого правдоподобные мнения. Однако он не остается на одной только общей и вероятностной точке зрения на вещи, ибо конечной целью диалектических рассуждений является познание существа дела.

Переход от топов к сущности осуществляется у Аристотеля по схеме платовского диайрезиса и представляет собою постепенную и методически осуществляемую смену оснований в направлении все большей их конкретизации и обогащения содержанием, пока не будет достигнуто понятие сущности. Узловыми пунктами диалектического движения познания к сущности являются предикабилии.

Предикабилии (от слова praedicare — высказывать) — термин, который был введен в обиход после Аристотеля. У Аристотеля нет ни общего имени «предикабилия», ни понятия о ней. В том месте «Топики», где он впервые обращается к этому понятию, он избегает называть его каким-либо одним словом, пользуясь для этого указательными местоимениями. «По числу равны и по понятию тождественны те (вещи), из которых возникают диспуты и вокруг которых вращаются умозаключения. Диспуты же возникают из суждений. То, вокруг чего вращаются умозаключения, суть проблемы. Каждое же суждение и каждая проблема указывает (δηλοῖ) или на род (γένος) или на особенность (ἴδιον), или на акциденцию (συμβεβηκός)» (Top. I, 4, 101b18—19). Особенность, в свою очередь, в зависимости от того, выражает ли она непосредственно суть бытия или нет, делится Аристотелем на

собственный признак (ἴδιον) и дефиницию (ὅρος) (Top. I, 4, 101b19—25). Дефиниция сущности предмета образует, по Аристотелю, частный случай особенного, его особой природы.

То, что в «Топике» много говорится о каждой в отдельности из перечисленных предикабилий, об их особых свойствах и взаимных связях друг с другом и наряду с этим совершенно отсутствует общее понятие о предикабилии как таковой,— довольно характерно для всех основоположений аристотелевской диалектики. Это отсутствие затрудняет понимание идейного содержания «Топики» в целом.

Предикабилии служат Аристотелю основой для структурного членения «Топики» на главы («книги»). В первой книге «Топики» рассматриваются общие вопросы аристотелевской диалектики, во второй и третьей — топы (и соответственно диалектические умозаключения) из логических свойств акциденции, в четвертой — из логических свойств рода, в пятой — из свойств собственного признака, в шестой и седьмой описываются требования, которым должна удовлетворять правильно построенная дефиниция.

Аристотель рассматривает предикабилии и их свойства в онтологическом плане, выводя из них диалектические фигуры (топы), пригодные для построения топических силлогизмов. Нельзя поэтому признать удачными попытки трактовки предикабилий в смысле топов логической предикации, как это делал, например, Порфирий, а в наши дни — представители логистического направления. «Логическое значение этого подразделения,— пишет, например, И. М. Бохеньский,— состоит в том, что речь в нем идет о попытке анализа структуры высказываний, а именно о связи субъекта и предиката. Этот анализ содержателен, построен не формально, но с ним согласуются и чисто структурные взгляды, как, например, различие между родом и специфическим различием или особенностью, причем, очевидно, род символизируется именем, особенность посредством функтора» [1].

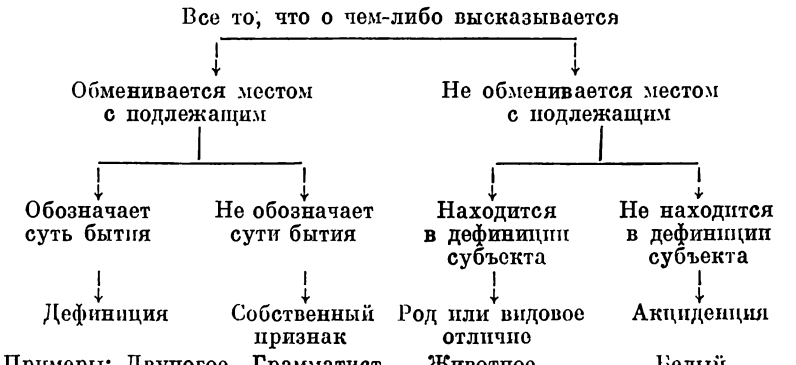
В основу аристотелевского понимания предикабилий, как мы считаем, положена опять-таки схема диайретического построения дефиниции. По мнению Стагирита, самые общие роды представляют собою субъект для процессов развития и для логического деления. Материя, всеобщее образуют основу для случайных свойств вещей, т. е. свойств, которые могут быть как присущими, так и не присущими данной вещи. Сократ, например, бел, потому что он — одно из материальных тел. Продолжая деление, мы приходим к родам средней общности, т. е. к тому, что Аристотель называет родом. Третью предикабилию аристотелевской «Топики» мы получим по-

средством проведения логического деления до его онтологического завершения. Сущность есть такое видовое различие, которое уже более неделимо ни на какие различия и все их содержит в себе в свернутом виде, почему оно и способно выступать в качестве среднего термина аналитических силлогизмов. Так мы приходим к дефиниции и выводимому из нее собственному признаку, выражающим особенность вещи, ее особую природу. Если средние роды, взятые в качестве оснований, дают так называемое деление или «бессильный силлогизм», например, Сократ в качестве живого существа является смертным или бессмертным (боги, по мнению греков, бессмертны), то в качестве человека (это его сущность) он определенным образом смертен. Ключ к так называемой силлогистической необходимости надо искать в том, что при предикации вещи известного признака через посредство «атомарного вида» не может быть допущено что-либо противоположное (Anal. post. I, 4, 73b14). Иначе говоря, силлогистическая необходимость представляет собою экстраполяцию в область науки о мышлении логических свойств «неделимого» на противоположные определения вида, а он, в свою очередь, выступает в качестве результата диайрезиса самых общих определений.

Возможно, однако, и то, что Аристотель пришел к идее предикабилий иным путем, а именно, классифицируя различные роды существующего по их возможной функции в суждении. Так, «первичная сущность» может быть, по Аристотелю, только подлежащим, акциденция — только предикатом, а «вторичная сущность» (вид, дефиниция вида) — и подлежащим и сказуемым, т. е. средним термином аналитического силлогизма (Anal. pr. I, 27 и Cat. 2). В несколько ином выражении мы находим эту классификацию также в «Топике». «Необходимо,— пишет Стагирит,— чтобы все, что о чем-нибудь сказывается, было или обратимо с его подлежащим, или нет. А когда оно обратимо, то сказывающееся есть или дефиниция (ὅρος) [2], или собственный признак, ибо когда оно обозначает суть бытия (τὸ τί ἦν εἶναι), то оно есть дефиниция, а когда не обозначает ее,— собственный признак. Для нас ведь то является собственным признаком, что хотя [оно] и обменивается [своим местом] с подлежащим, однако сути бытия не выражает. Если же оно не обратимо с подлежащим, то оно является или составной частью дефиниции субъекта, или нет. И когда оно есть ее составная часть, оно должно быть родом или видовым отличием (διαφορά), поскольку дефиниция состоит из рода и видового отличия, если же оно не есть составная часть дефиниции, то оно, очевидно,

является акциденцией (συμβεβηκὸς), ведь мы называем акциденцией то, что не есть дефиниция, ни род, ни собственный признак, но что просто присуще предмету» (Top. I, 8, 103b7—19).

Как отмечает А. Фрагштейн [3], способы высказываний классифицируются Аристотелем здесь по схеме диайрезиса.



В процессе диайрезиса к выражению «высказываться о чем-нибудь», составляющему единственную позитивную определенность акциденции, постепенно прибавляются определенности других предикабилий, пока не будет получена дефиниция. В системе предикабилий, составляющих канву для расположения материала «Топики», дефиниция выступает как бы в качестве предельного результата синтеза свойств остальных предикабилий, а все прочие предикабилии интересуют Аристотеля лишь постольку, поскольку они обладают теми или иными свойствами дефиниции, развиваются к ней, т. е. дефинитивны [4].

Аристотель вводит это понятие, замечая, что даже познание акцидентальных свойств объекта приближает нас к сути дела, как, например, если мы знаем, что «благо есть нечто подобающее». «Ведь в случае дефиниции,— читаем мы в «Топике»,— [речь идет] о том, тождественно или нет каждое из двух данных [понятий] и при этом часто ли возникают трудности. Вообще говоря все высказывается о дефиниции как относящееся к ней (δὲ ὁρικὰ παντὰ λεγέσθαι) и все, что подчиняется одним и тем же методам, является дефинитивным... Ибо если мы вправе диспутировать о том, является ли нечто тем же самым, что и другое, или отлично от него, то это одинаковым образом относится также к дефиниции» (Top. I, 5, 102a7—13).

Дефиницию, как самую сложную из предикабилий, всего проще опровергнуть и всего труднее доказать. «Ибо здесь надо доказать, [во-первых], все, [что] присуще другим [предикабилиям], и что вещи присуще то, что указано, и что утверждается род, и что понятие присуще ей в качестве особенности,— а затем, сверх того, что понятие раскрывает [ее] суть бытия» (Top. VII, 5, 155a18—22). Поэтому правильность построенной дефиниции можно проверять с помощью топов и умозаключений из других предикабилий. На основании свойств акциденции легче всего испытывать качество суждения, лежащего в основе дефиниции, на основании свойств рода — его количество, на основании свойств собственного признака — соразмерность определяемого и определяющего. «Является или нет именуемое нами согласующимся с понятием [составленным нами о нем], это надо обсуждать из топов из акциденции, ибо [здесь] все рассматривается в отношении того, что истинно или не истинно. Ибо когда мы признаем, что данная акциденция [действительно] присуща, то мы говорим истину, когда же нет,— не истину. Не находится ли затем [данная] вещь вне приписываемого ей рода и не отсутствует ли в понятии [о ней] представление о ее особенности, это надо рассматривать из топов о роде и о собственном признаке» (Top. VI, 1, 139a36—139b5). «Хорошо заметь,— пишет Аристотель в другом месте «Топики»,— что все сказанное [нами] о собственном признаке, роде и акциденции можно [также] сказать о дефиниции..., ибо... все построено по образцу некоторой дефинитивности (πάντα καὶ πρὸς τοὺς ὁρισμοὺς ἁρμόσει)» (Top. I, 6, 102b27—35).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

МЕТОДЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

То, что в самой реальной действительности происходит не всегда, а по большей части изучается диалектиком не непосредственно, но в субъективной форме анализа отображающих его общепринятых мнений и противоречащих им парадоксальных утверждений известных философов. Слово ἔνδοξος (правдоподобный) возникло из слияния предлога ἐν («в») и ἡ δόξα (мнение, молва) и буквально означает, следовательно, не само мнение, а то, что содержится во мнении, то, что укоренилось в нем.

Современный читатель с термином «мнение» обычно свя-

зывает представление о полузнании, вероятностные предположения о том, что полностью нами еще не познано, но в принципе познаваемо достоверным образом. Ничего подобного мы не находим у греков. Для них мнение было единственно возможной формой для познания предметов во всей случайности их генезиса и взаимосвязей. Так понимали мнение элеаты, так понимали его Платон и Аристотель.

«Мнение,— пишет Аристотель,— бывает о том, что истинно или ложно, но может быть и иначе» (Anal. post. II, 33, 89a—23). В этом отношении оно существенно отличается от научного знания, направленного на неизменное и вечное. Поэтому мнение имеет вполне определенную предметную область в самих объектах. «Если [предположить], что нечто действительно существует, но не [предположить], что [оно] присуще [данному предмету] по сущности и виду, то имеется истинное мнение, а не знание» (Anal. post. II, 33, 89a19—21).

Хотя мнение и знание могут быть направлены на одни и те же объекты, мы познаем с их помощью не одно и то же в этих объектах, и в этом смысле об одном и том же нельзя одновременно иметь знание и мнение. «В противном случае,— замечает философ,— пришлось бы признать, что одно и то же может одновременно и быть иным и не быть иным, что, однако, невозможно... Пришлось бы принять, например, что человек [по самому существу] есть живое существо (ибо это означает невозможность быть не живым существом) и одновременно, что он [по своему существу] не есть живое существо, ибо это означало бы возможность быть не живым существом» (Anal. post. II, 33, 89a38—89b6). «Вероятность» мнений, которыми пользуется диалектик, служит, таким образом, для вполне достоверного отображения самого бытия.

Очевидно также, что не всякое мнение является диалектическим. «Исследовать все мнения, пожалуй, будет бесполезно: достаточно остановиться на самых обычных и имеющих какое-либо основание» (Eth. Nic. I, 2, 1095a28—30). Выбор мнений для диалектического исследования уже предполагает предварительную работу мысли. «Не все кажущееся правдоподобным (φαινόμενον ἔνδοξον) является [подлинно] правдоподобным. Ни одно предложение, которое называется правдоподобным, не показывает себя таковым с первого и поверхностного взгляда, как это обычно бывает с началами эристических обоснований, ибо характер ложности в них выдает себя тотчас же и в большинстве случаев, [для этого] достаточно [одного] беглого взгляда» (Top. I, 1, 100b26—101a1).

Из круга правдоподобных мнений прежде всего исключаются мнения индивидуумов, не пользующихся каким-либо

авторитетом, мнения больных душой и детей. Мнения таких людей не следует опровергать, вступая с ними в диалектический спор, а достаточно укоризненного покачивания головой (Eth. Eud. I, 3, 1214b28—32). Так же мало следует считаться с мнениями необразованной толпы и не искать разумных доводов против людей, которые способны внимать только наказаниям (Eth. Eud. I, 3, 1121b34—1215a3). Такие люди нуждаются во вмешательстве врача или в политическом принуждении.

Правдоподобные мнения определяются Аристотелем как авторитетные мнения большинства людей или самых мудрых людей. Такие мнения имеют под собою солидное основание, а не суть просто вздорные мысли какого-либо человека. «Правдоподобное (τὰ ἔνδοξα) есть то, что кажется истинным всем или большинству или мудрым, а среди них наиболее известным или прославленным» (Top. I, 1, 100b21—23. Ср. 101a11—13). В «Риторике к Александру» в круг правдоподобных мнений относится даже справедливость, как «неписаный обычай для всех или большинства людей» (1421b36. Ср. у Платона Theaet. 168c).

В собственном смысле слова правдоподобным является, таким образом, то, что общепризнано или высказано авторитетными людьми, и в то же время выражает основную тенденцию развития рассматриваемого объекта. Правдоподобное — это внешнее проявление сущности, которое, часто повторяясь, становится содержанием ходячих, общепризнанных мнений, похожих на истину.

Поскольку, однако, в правдоподобных мнениях сущность отображается внешним образом, а не чисто и не сама по себе, им всегда противостоит возможность исключения, противоречащего случая. Правдоподобное можно назвать как бы народной индукцией, народным обобщением, однако в принципе допускающим противоположное.

Поэтому нельзя согласиться с высказыванием, что правдоподобное является обычным индуктивным обобщением. Ошибается, например, А. Тренделенбург, который отождествляет это понятие с «выводами по индукции посредством незавершенного перечисления [всех] случаев»; Г. Арним, по словам которого правдоподобное является результатом «широкой индукции, более широкой, чем та, которую могут установить отдельные люди в единичной жизни»; К. Берк, считающий, что «понятие ὡς ἐπὶ τὸ πολύ... является замечательным предвосхищением попыток Р. Карнапа, стремившегося заложить основания для индуктивной логики как теории подтверждения, построенной на исчислении вероятно-

стей»[1]. В отличие от вероятностных обобщений неполной индукции, правдоподобное мнение допускает возможность противоречащего случая и не может быть опровергнуто, когда такой случай указывается (Rhet. I, 25, 1402b20). Противоречивость правдоподобного представляет собою адекватное отображение диалектики самих вещей.

Метод исследования правдоподобных мнений определяется их объективным содержанием. Это — метод апорий, рассмотрения противоположностей, на которые распадается правдоподобное мнение, имеющий целью угадать в одной из них проявление сущности, а в другой — одной видимости. Обычно говорят, что диалектика «Топики» представляет собою метод исследования мнений, однако в этом нет всей истины: диалектика только исходит из мнений, чтобы с их помощью познать сущность. Диалектический метод «Топики», это — метод раскрытия и преодоления апорий во мнениях ученых или большинства людей с целью выработать свой собственный взгляд по данному вопросу. Такое понимание диалектики было классическим в древней Греции, Аристотель же придал ему научную форму.

Таким методом Аристотель пользуется, например, в трактате «О небе», когда приступает к рассмотрению источника движения в космосе. «Мы хотим,— пишет философ,— 1. сперва испытать сказанное другим [по данному вопросу] и 2. сформулировать трудности, которые возникнут при этом исследовании, а затем 3. сказать, что о них думаем мы сами» (IV, 1, 308a4—7. Нумерация пунктов наша.— *Р. Л.*). Сформулированная здесь программа действий состоит в подборе авторитетных мнений, в их классификации и анализе, в обнаружении объективных источников субъективных противоречий между различными мнениями, в разрешении апорий на основе собственных соображений о существе дела.

Противоположность, даже противоречие сталкивающихся друг с другом мнений своим источником имеет многоразличие самого бытия. «Рассмотрение истины,— говорит Аристотель,— в одном отношении трудно, а в другом легко. Это видно из того, что никто не может достичь ее надлежащим образом, но не терпит неудачу совсем; каждый говорит относительно природы что-нибудь и поодиночке, правда, ничего не добавляет для установления истины, или мало, но, когда все это собирается вместе, получается заметная величина» (Met. II, 1, 993a30—993b3). Мнения истинны в определенном отношении, и задачей исследователя является указание условий, при каких каждое из них может быть названо истинным. «Мы должны,— пишет Аристотель, приступая к анали-

зу понятия дружбы,— получить способ (τρόπος), возможно лучше объясняющий мнения [других людей] о дружбе и, вместе с тем, пригодный для разрешения апорий и [опровержения] противоположного [нашим собственным взглядам]. Это будет достигнуто, если каждое из противоположных друг другу мнений будет хорошо обосновано. Тогда наше понимание всего лучше будет соответствовать общепринятым мнениям. Ибо противоположные мнения тогда могут быть [одновременно] высказываться в них в одном отношении истинно, а в другом ложно» (Eth. Eud. VII, 2, 1235a13—18). Многоразличие мнений доказывает, следовательно, не их ложность, а многозначность самих объектов, их внутреннее многоразличие, которое, при определенных условиях, становится основанием для противоречащих друг другу мнений. «Невозможно, чтобы те и другие в своих мнениях ошибались; вероятнее, что то или другое, или даже большая часть вопросов решена ими правильно» (Eth. Nic. I, 8, 1198b28—29).

Учет противоположных мнений и верификация их в известном отношении служит гарантией, что наше собственное мнение будет не односторонним и как таковое хорошо защищено от критики извне. «Ибо доказательством для чего-нибудь являются трудности (ἀπορίαι), связанные с допущением противоположного. Вместе с тем сказанное нами самими тем более будет убедительнее (πίστα), если мы [в своих собственных обоснованиях] прислушаемся к противоположным мнениям. Ибо тогда мы меньше встретим упреков в том, что упустили из виду мнение кого-либо из отсутствующих. Тот, кто хочет судить об истине, должен быть посредником [среди чужих мнений] и не быть пристрастным [ни к одному из них]» (De caelo, I, 10, 279b6—12).

Противоречие, как правило, связано с природой самого объекта. В трактате «О небе» Аристотель ставит вопрос о том, «существует ли бесконечное тело, как это утверждает большинство из древних [философов], или это принадлежит к невозможным вещам»? И считает его «решающим для познания истины... Ибо этот вопрос является началом всех противоречий (πασῶν ἀρχὴ τῶν ἐναντιώσεων) у тех, кто высказывается о природе в целом и будет высказываться о ней в будущем» (I, 5, 271b2—8) [2]. Такова же, по мнению Аристотеля, природа удивительных явлений в механике, где с меньшей силой (пользуясь рычагом или весами) поднимают больший груз. Причиной этого автор «Механических проблем» (иногда эту работу приписывают не Аристотелю, а перипатетику Стратону) считает внутреннюю противоречивость кругов, которые описываются плечами рычага, коромысла весов.

«Причиной для всего этого является принцип (ἀρχή) круга. И оно выводимо из хороших оснований, так как нет ничего нелепого в том, что из удивительного следует удивительное же, удивительное ведь возникает из взаимной связи противоположностей (θαυμασιώτατον δὲ τὸ τἀναντία γένεσθαι μετ' ἀλλήλων)» (Mech. probl. 1,847b15—19). Действительно, как показывает Аристотель, понятие круга противоречиво: круг образуется посредством определенного отношения неподвижной и подвижной точек, описывающая окружность точка движется при его образовании то в одном, то в другом направлении и т. п. [3]

Для онтологии Аристотеля, как заметил Н. Гартман, характерно то, что ее основные понятия представляют единства противоположных определений. Таковы материя, движение, ощущение, время, источник движения и т. д. «Возьмем, например, антиномию материи,— пишет Н. Гартман,— она, собственно говоря, не существует и все же, с другой стороны, в значительной мере существует, постижима и одновременно абсолютно не постижима, индифферентна и лишена определений и все же является дифференцирующим принципом, определяющим всякую индивидуальность» [4]. Такой характер основные понятия имеют потому, что Аристотель рассматривал их в качестве описания моментов развития, а развитие представляет собою диалектическое противоречие.

Диалектическая методология аристотелевской «Топики» получила свое концентрированное выражение в четырех «органонах» (орудиях) исследования. С их помощью возможно выявление и методическое разрешение скрытых в правдоподобных мнениях противоречий и познание сущности рассматриваемого объекта. Апорийно-диалектический метод применяли уже предшественники Аристотеля, однако лишь последнему удалось сформулировать основные шаги этого исследования в виде так называемых органонов.

«Органоны, которые помогают нам находить силлогизмы и индукции, суть [следующие] четыре: один состоит в нахождении тезиса, другой — в искусном различении значений одного и того же слова, третий — в нахождении различий в самих вещах, а четвертый — в нахождении согласований (τὰ ὅμοια)» (Top. I, 13, 105a21—25).

Самым главным среди них является *первый органон*, так как с его помощью выявляется проблема исследования и его цель — тезис. Поэтому остановимся на его рассмотрении более обстоятельно, чем на остальных.

В диалектических спорах и вообще при рассмотрении какого-либо вопроса правдоподобные мнения высказываются

в форме диалектического суждения или посылки (πρότασις διαλεκτική). Сообразно своему диалектически противоречивому содержанию такое суждение всегда предполагает возможную истинность также противоположного ему суждения, чем его модальность ослабляется до уровня одного лишь вероятного положения, становится вопросом об истинности одного из членов противоречия. Диалектическим суждениям Аристотель противопоставлял аподиктические, в которых выражается результат завершенного до конца диайрезиса и утверждается только один член противоречия. «Ведь доказывающее суждение есть принятие одного из членов противоречия (ибо, тот кто доказывает, не спрашивает), а диалектическое суждение есть вопрос относительно членов противоречия» (Anal. pr. I, 1, 24a23—25).

Было бы, однако, ошибочным понимать диалектическое суждение в смысле вероятного, но в принципе всегда переводимого в разряд аподиктических, абсолютно достоверных утверждений. Диалектическим суждение становится не потому, что знание которое оно выражает, еще не завершено, а потому, что природа объектов, которых обычно касается диалектик, такова, что имеются все основания также и для противоположных допущений. Благодаря диалектической противоречивости отображаемых в таком суждении объектов, оно всегда дает повод к возражениям и поэтому, с субъективной точки зрения, представляется «вероятным».

Большей «вероятностью» обладают те мнения, которые кажутся более близкими к сути дела. Такие мнения обладают большей убедительностью, а потому, как правило, становятся общезначимыми истинами (Rhet. I, 1, 1355a33—38). Общепринятые традиции, привычки, мнения кажутся нам более правдоподобными, чем противоречащие им утверждения, однако, если последние получают поддержку в среде прославленных или известных мудрецов, то возникает противоречие, превращающее эти мнения в проблемы. Вопрос о том, что более истинно, правдоподобное мнение большинства людей или противоположное им парадоксальное утверждение мудрых, составляет содержание диалектической проблемы.

Аристотель указывает на формальный характер различия между диалектическим суждением и диалектической проблемой. «Проблема и предложение различаются [только] способом (τρόπῳ) [высказывания]. Ибо когда говорят о том, является ли для человека дефиницией то, что он есть двуногое и живущее на суше существо, или: не является ли для человека родом быть животным, то [все] это будет [вопроситель-

ным] предложением. Напротив, сказав: какое из двух (πότερον) положений истинно, то ли, что живущее на суше и двуногое животное является дефиницией для человека, или что это не так, или: какое из двух положений истинно, то ли, что родом для человека является быть животным, или что это не так? мы получаем проблему... Таким образом, по числу равны [диалектические] предложения и проблемы. Ведь из каждого предложения, изменив его форму, можно сделать проблему» (Top. I, 4, 101b28—37).

Само собою разумеется, что в приведенных Аристотелем примерах не следует видеть образец диалектических проблем и предложений. Они носят чисто формальный характер, диалектические проблемы и суждения имеют гораздо более сложное содержание. «Не всякое предложение и не всякую проблему,— предупреждает философ,— следует считать диалектическими: ведь [в качестве тезисов] неразумно устанавливать положения, которые никто не считает истинными, или делать проблемой то, что очевидно [само по себе] для всех или большинства людей, так как с этим не связаны затруднения (οὐκ ἐχει ἀπορίαν) и против этого никто не станет спорить. Диалектическое предложение является диалектическим вопросом (ἐρώτησις ἔνδοξος) для всех или для большинства [людей] или для мудрых, а среди последних для всех или большинства или наиболее прославленных, не будучи [одновременно] парадоксальным» (Top. I, 10, 104a4—11).

Диалектическая проблема отображает реальное противоречие между сущностью и видимостью (явлением), а потому уже сама их постановка и формулировка означает шаг вперед в нашем познании сущности. «Нет надобности,— пишет Стагирит,— исследовать всякую проблему и всякий тезис, а только такие, относительно которых действительно возможно иметь разумное сомнение, а не такие, которые требуют [для своего разрешения] скорее исправительного наказания или только чувственно восприятия (καλάτεως καὶ αἰσθήσεως). Спрашивающим: бел ли снег или нет, для ответа надо прибегнуть к своему чувству [зрения], а те, которые сомневаются и делают предметом научного спора вопрос о том, следует ли почитать богов и любить своих родителей, заслуживают наказания и им нет нужды давать дальнейшие разъяснения» (Top. I, 11, 105a3—7).

По своей форме диалектическая проблема представляет разделительное суждение, сформулированное в виде вопросов так, что на нее возможно ответить просто и односложно: «да» или «нет». Иначе говоря, она представляет собой диайрезис, форма и содержание которого определяется темой бе-

седы. Спрашивающий в альтернативной форме ставит диалектический вопрос, а отвечающий производит разделение альтернативы, выбирая то, что кажется ему выражающим суть дела. Диалектическая беседа представляет собою методически осуществляемый процесс деления, диайрезис.

От диалектического вопроса, имеющего форму вопросительного разделительного предложения, Аристотель отличал научный вопрос (ἐρώτημα ἐπιστημονικόν), в котором эта альтернативность отсутствует. «Не всякое общее предложение,— говорит Аристотель,— является диалектическим. [Им не будет] например, [вопрос о том], что есть человек? или во скольких смыслах говорится о благе? Ведь диалектическим [вопросом] является такое предложение, на которое можно [односложно] ответить «да» или «нет» (ναί ἢ οὔ), чего нет в приведенных вопросах. Поэтому не будут диалектическими те из вопросов, в которые само собою не привходит различие и разделение, например, [если спрашивают], говорится ли о благе в том или другом смысле? На такие вопросы всегда возможно ответить или утвердительно, или отрицательно. Поэтому [при диалектическом обсуждении] надо формулировать таким образом все имеющиеся предложения» (Top. VIII, 2, 158a14—22). В трактате «О софистических опровержениях» это требование высказывается в более категорической форме: «Вопрос является одним, если для него существует [только] один ответ. Поэтому следует утверждать или отрицать об одном одно, а не об одном многое или о многом одно» (Soph. el. 30, 181a37—39. Ср. De interpr. II, 20b22—30).

В отличие от научных диалектические вопросы касаются самых общих вещей и решаются на основе топов. Посредством их общее, которое Аристотель понимал в смысле развернутой в своих альтернативах возможности, делится на виды и таким образом, что все они взаимно исключают друг друга и утверждение одного из них означает исключение других, и наоборот. Напротив, научный вопрос относится к конечной стадии диайрезиса: его содержанием является не альтернативность подлежащих или сказуемых в предложениях, а вопрос о существовании или несуществовании подлежащего определенного суждения. Диалектические вопросы можно ставить до тех пор, пока не будет закончен диайрезис общих понятий и не будет достигнуто познание о неделимой на противоположные определения сущности. Тогда диалектическая постановка вопроса должна уступить место научной.

Общее, согласно онтологии Аристотеля, существует в качестве возможного бытия и внутренне противоречиво. Диайрезис общего является предпосылкой практической

деятельности. «Вопросом же (для диалектика.— *Р. Л.*) является то, относительно чего сомневаются и о чем совещаются» (Rhet. II, 10, 1391b19—20). В этом отношении диалектика отличается от математики, в которой исходят из непреложных дефиниций уже сформировавшихся объектов и в которой поэтому не спорят (Anal. post. I, 29, 78a10—13).

Диалектический вопрос только формально отличается от диалектических суждений. В вопросительной форме он спрашивает о возможности осуществления того или иного члена его альтернативы, а в утвердительной форме отображает противоречивость развивающихся объектов, наличие в них исключающих друг друга тенденций. Примером может служить выписанное В. И. Лениным из «Метафизики» положение Аристотеля: «Не является ли живой человек в возможности мертвым?» [5]. Здесь звучит нечто гераклитовское и не случайно, что В. И. Ленин так высоко ценил у Аристотеля диалектическую постановку вопросов [6]. Как отмечает И. Дюринг, у Аристотеля «самым интересным является не то, что он доказывает, т. е. результат, а то, как он высказывается и ставит проблемы» [7].

Диалектика проявляется в общественной жизни, мышлении людей и в природе. Поэтому Аристотель различал три основных класса диалектических проблем: этические, логические и физические (Top. I, 14, 105a19—21). «Проблемой,— пишет он,— является диалектическое положение (διαλεκτικὸν θεώρημα), указывающее на то, что следует предпочитать и чего надо избегать [8], или [она является вопросом] относительно знания и истины, о котором не имеется определенного мнения ни у народа, ни у мудрецов, или у народа и мудрецов оно противоположно, или оно противоположно в среде самого народа или в среде мудрецов [9]. Существуют также проблемы, относительно которых мы имеем [знание], противоположное умозаключениям (так как может возникнуть затруднение о том, обстоит ли дело так или иначе, поскольку и для того и для другого имеются заслуживающие доверия основания)» (Top. I, 11, 104b1—14)[10].

Примером этической проблемы может быть описанный нами выше трагический конфликт в «Антигоне» Софокла. Сюда также надо отнести актуальную во времена Аристотеля проблему, поставленную еще софистами: чем следует руководствоваться в своих поступках, природными законами и страстями или же гражданскими установлениями в случае их расхождения? В самой постановке такой проблемы сквозит сомнение в устоях рабовладельческого строя.

Логическую проблему образует, например, вопрос о том,

изучаются ли противоположности в одной или в нескольких науках? (Top. I, 14, 105b23—24. Ср. Met. IV, 2, 1004a9—22). Для древних греков этот вопрос был актуальным, поскольку предметную область науки они стремились ограничить существенными отношениями. Аристотель не был исключением среди них. В «Метафизике» он пишет, что хотя «одна наука должна рассматривать вещи, противоположные друг другу», «все же они для нее не равноценны». Ибо все науки, пишет Стагирит, «направлены на противоположные стороны бытия, но на одну — сами по себе, а на другую — не сами по себе» (т. е. случайным, побочным образом) (Met. IX, 2, 1046b11—12).

Наконец, такой волнующий для древних греков вопрос, как вопрос о вечности или невечности мира, составляет фундаментальную диалектическую проблему в области естествознания (De cael. I, 9).

Итак, диалектическая проблема легко превращается в теорему, тезис научного исследования. Обычно дело обстоит так, что большинство людей придерживается по тому или иному вопросу общепринятых, правдоподобных мнений, однако эти мнения становятся тезисами для обсуждения или спора, когда какой-либо мудрец или ученый выдвигает противоречащий им взгляд на вещи. «Тезисом,— разъясняет Стагирит,— является парадоксальное предположение (ὑπόληψις παράδοξος) какого-либо известного философа, например, [положение] о том, что в [вещах] не может существовать какого-либо противоречия, как утверждал Антифонт, или о том, что все движется, как [говорил] Гераклит, или о том, что все едино, как говорил Мелисс; ибо было бы наивным заботиться о чем попало, что устанавливается в противоположность общепринятым мнениям» (Top. I, 11, 104b19—24).

Общепринятое мнение и противоположное ему парадоксальное утверждение, тезис известного философа — две стороны диалектической проблемы. Решение ее состоит в том, что один из членов этой альтернативы признается отображающим сущность дела, а другой — одну видимость.

Непосредственной причиной расхождения во мнениях по тому или другому вопросу может быть, однако, неправильное употребление входящих в эти мнения слов, терминов. Задачей *второго органона* является анализ слов, разъяснение положений, в которых они употребляются. Авторы сталкивающихся друг с другом мнений применяют слова в различном смысле, вместо того, чтобы брать их в том смысле, которое соответствует существу дела.

Омонимию слов Аристотель связывал не только с незнанием точного значения того или иного слова, сколько с многоразличием самого бытия. «Что касается многозначности [слов],— пишет он,— то надо показать не только то, что обо всем этом говорится различным образом, но также попытаться дать объяснение для этого. Например, надо не только показать, что одними благом называются справедливость и мужество, а другими — целебное и здоровье, но также [показать], что о нем потому говорится так различно, что одни имеют в виду определенное качество, другие же рассматривают его не само по себе» (Top. I, 15, 106a2—6). Таким образом, раскрытие омонимии слов является у Аристотеля не столько доказательством их неточного применения, сколько служит всестороннему исследованию природы самого объекта. В пятой книге «Метафизики» философские термины рассматриваются начиная с ходячих представлений и кончая точными определениями специалистов. Одни значения слов характеризуют объект со стороны его внешних свойств, другие выражают его сущность, а все вместе служат всестороннему познанию.

В «Топике» описывается множество приемов, пригодных для распознания омонимии слов. Остановимся на двух важнейших из них.

Омонимию слов мы можем обнаружить, если к одним и тем же объектам будем прилагать противоположные значения анализируемых слов. Если, например, возможны словосочетания «острый вкус», «острое тело», то не будут симметричными выражения «тупой вкус» и «тупое тело». Следовательно, слово «острый» в указанных выражениях употреблено не в собственном смысле, а в качестве омонима (Top. I, 15, 106a32—33).

Чаще всего, однако, Стагирит устанавливает омонимию слов, подводя их различные значения под разные категории. Значения, находящиеся в разных категориях, связаны друг с другом только случайным образом и не могут быть подведены под одно понятие сущности. Единству слова при омонимии не соответствует единство понятия. Пользуясь этим приемом, Аристотель доказывал омонимию высших понятий элейской и платоновской философии: понятия единого (Phys. I, 2, 185b5—186a9) и понятия блага (Eth. Nic. I, 4, 1096a19—29).

Второй органон аристотелевской диалектики — это не лингвистический анализ слов, проводимый с целью уточнения отдельных слов и выражений. Омонимия слова появляется там, где отсутствует ясное знание сущности дела,

а сущность, как уже сказано, является прочным основанием для умозаключений. При исследовании значений слов «речь идет не только о словах, но также и о получении силлогизмов, соответствующих самому делу» (Top. I, 18, 108a20—22). Второй органон использовался Аристотелем в борьбе с его философскими противниками, абсолютизировавшими абстрактные общие понятия, служил ему в качестве орудия против софистических словопрений.

Не многое можно сказать о *третьем органоне*, предназначенном для нахождения различий самих вещей. Посредством второго органона мы находим различные значения слов, например, узнаем, что благом является и мужество, и благоразумие, и справедливость. Однако анализ еще не завершен, если мы не определим эти роды точнее, не присоединим к ним их видовые различия. Аристотель подчеркивает эту связь между задачами обоих методов. «Теперь нам надо рассмотреть различия (διαφορά) [вещей] внутри этих родов и их отношения друг к другу, например, [рассмотреть], чем справедливость отличается от мужества, а благоразумие от умеренности (ведь все это принадлежит к одному и тому же роду). Сюда же относится также [задача нахождения] отличий одного рода от другого, если они не очень отдалены друг от друга, например, [нахождение отличия] чувственного восприятия от науки. Для родов же, очень отдаленных друг от друга, эти различия очевидны сами по себе» (Top. I, 16, 107b38—108a6).

Однако, сказав о задачах, стоящих перед третьим органоном, Аристотель нигде не говорит о приемах, которыми они осуществляются. Возможно, что здесь имеется в виду обычный диайрезис, способ применения которого был хорошо известен древним грекам. Как и диайрезис, третий органон направлен к познанию сущности, а точнее ее дефиниции. «Он нужен для познания того, что́ есть нечто (τί ἐστι), ибо мы определяем понятие, особое для каждой сущности, посредством различия, которое присуще ей в отдельности» (Top. I, 16, 108b4—6). Кроме того, как верно заметил И. Кирхман, для нахождения различий вещей можно применять многие из правил, которые указаны в предыдущем органоне [11].

Соотношение обоих методов можно понять следующим образом. Второй органон применяется нами, как правило, к высшим родам, которые Аристотель считает бытием в одной лишь возможности и, собственно говоря, отказывает им называться существенными единствами, родами. Поэтому речь идет о делении слов, значения которых объединены

чисто внешним образом и которые являются омонимами. Продолжая деления далее, мы приходим к средним родам и к потребности отыскать их существенные различия. Так возникает необходимость в третьем органоне.

Четвертый органон является методом обобщения и синтеза результатов, полученных с помощью предыдущих органонов, способом согласования их между собою и с фактами. Начав исследование с систематического обзора различных мнений и связанных с ними затруднений («апорий»), приводящих, в конечном счете, к постановке проблемы — тезиса (первый органон), мы анализируем затем входящие в эти мнения слова, начиная с самых общих, обнаруживаем их многозначность, продолжая деление родов на виды, пока не находим специфические свойства рассматриваемого объекта (второй и третий органоны). Чтобы получить полную дефиницию объекта, необходимо прибегнуть к синтезу родового понятия (полученного вторым органоном) с видовым отличием (третий органон) и согласовать результат с исходными мнениями о рассматриваемом объекте и с фактами, которые послужили им основой. Диалектически применяя анализ и синтез, мы сможем, наконец, доказать свой тезис о предмете исследования.

«Рассмотрение согласований полезно для индуктивных обоснований (πρὸς τε τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους), для гипотетических умозаключений (πρὸς τοὺς ἐξ ὑποθέσεως συλλογισμούς) и для установления дефиниций (πρὸς τὴν ἀπόδοσιν τῶν ὁρισμῶν) (Top. I, 18, 108b7—9). Рассмотрим эти функции четвертого органона по порядку.

Четвертый органон полезен для индукции, так как указывает на общее основание многих фактов, которые с ее помощью обобщаются. «Нам не легко умозаключать по индукции, если не известно то, в чем [эти факты] согласуются» (Top. I, 18, 108b11—12). Согласование фактов посредством индукции имеет смысл, когда они принадлежат ближайшему роду; посредством гипотетических умозаключений ставятся в связь факты отдаленных друг от друга родов. Тогда согласуемые факты только аналогичны друг другу, однако в этом случае можно сделать переход от известных нам фактов к неизвестным. С современной точки зрения, здесь идет речь о неполной индукции. «[Этот органон полезен] для гипотетических умозаключений, поскольку является правдоподобным (ἔνδοξος), что как дело обстоит в одном из многих согласующихся [между собою] случаев, так оно обстоит и в других случаях» (Top. I, 18, 108b12—14). Аристотель приводит пример такого гипотетического обоснования.

«Сходства надо искать для очень отличных друг от друга] родов, так что как отличное относится к отличному [от него], так и другое к [его] другому, например, как наука относится к познаваемому, так и чувственное восприятие — к чувственно воспринимаемому, и как отличное находится в отличном [от него], так и другое в [его] другом, например, как зрение [находится] в глазах, так и ум в душе, как штиль в море, так и безветрие в воздухе. В этом особенно надо упражняться, [имея дело] с очень удаленными друг от друга родами» (Top. I, 17, 108a7—13).

Метод гипотетического сопоставления вещей, принадлежащих к очень отдаленным родам, метод аналогии в философии самого Аристотеля играет чрезвычайно большую роль. Бесспорна его эвристическая ценность, хотя он лишен доказательности. Философ пользуется такими широкими аналогиями, когда указывает на сходство между политической властью царя в государстве и властью разума в душе человека (Polit. I, 5,1254b2—6), между целесообразностью в практической деятельности людей и целесообразным развитием природных вещей (Phys. II, 8, 199a8—17). Основные положения аристотелевской философии получены им гипотетическим путем, посредством далеко идущих аналогий.

Однако даже прибегая к самым широким аналогиям, Аристотель остается, как писал В. И. Ленин, «мыслящим эмпириком». Свои обобщения он проверяет, сверяя следствия из них с фактами. В трактате «О небе» он упрекает, например, древних мыслителей о том, что они, придя умозрительным путем к положению о зависимости тяжести тел от их объема, не потрудились проверить его на фактах. «Теорию,— пишет Аристотель,— надо подтверждать фактами, а факты подводить под теорию» (De caelo I, 3, 270b4—5).

Однако самой важной функцией метода согласований надо считать, конечно, образование с его помощью дефиниций. «[Наконец], он полезен для нахождения дефиниций, ибо будучи в состоянии познать, что́ в каждом отдельном случае тождественно [и что нет], мы не затруднимся [вопросом о том], под какой род следует подвести определяемое; ведь из того, что обще, родом должно быть то, что всего более выражает суть бытия» (Top. I, 18, 108a19—23).

ГЛАВА ПЯТАЯ

ДИАЛЕКТИКА — ПУТЬ К ПОЗНАНИЮ ПЕРВОНАЧАЛ НАУК

Будучи самостоятельной логической дисциплиной, топическая диалектика выступает одновременно в качестве рабочего метода, применяемого для решения кардинальных, узловых проблем аристотелевской философии. По сравнению с аналитическим методом она обладает целым рядом преимуществ, что делает ее незаменимой при исследовании принципов частных наук, для построения особых диалектических умозаключений, в диалектических спорах и в ораторском искусстве, при разоблачении софизмов.

Аристотель особо подчеркивает значение точного исследования первоначал наук, их аксиоматики. Малейшая ошибка, допускаемая в начале исследования,— «на удалении умножается во много раз» (De caelo I, 5, 271b5—9). «Это происходит потому,— пишет философ,— что начало более ценно своими возможностями, чем их действительная величина, так как то, что в начале кажется ничтожным, при завершении достигает колоссальных размеров» (De caelo, I, 5, 271b11—13).

Понимая исследование начал на основе теории развития, отношения возможного и действительного, Аристотель, естественно, должен был прийти к апорийно-диалектическому методу исследования этих начал. Чем с бо́льшими трудностями мы сталкиваемся в начале, тем большими возможностями обладает их разрешение для дальнейшего беспрепятственного развития теории (Soph. el. 34, 183b13—18). Ибо трудности сравнительно легче преодолеть, пока они даны еще в свернутом виде, в начальных определениях рассматриваемого объекта. Для Аристотеля характерно, что он с поразительной настойчивостью и упорством повсюду разыскивает, классифицирует и анализирует трудности, связанные с первичными понятиями исследуемого им объекта или науки, входит в обстоятельное рассмотрение противоположных мнений о нем. Аристотелевский метод изучения первоначал наук — это диалектический метод формулирования и разрешения связанных с ними апорий.

Как и Платон, Аристотель считал невозможным, чтобы какая-нибудь из частных наук была в состоянии осмыслить свои собственные принципы. В то же время эти первоначала имеют не конвенциальный характер, а являются одновременно началами рассматриваемого объекта (Met. V, **1**,

1013a14—16 и II, 1, 995b8). Должна поэтому существовать особая дисциплина, которая исследовала бы первоначала познания и бытия. Если все науки при доказательстве собственных теорем пользуются понятием сущности, то должна быть наука о сущности как таковой, поскольку в частных дисциплинах она не рассматривается (Met. XI, 1, 1059a30—34 и III, 25, 997a17—18). Такой наукой является «первая философия» (метафизика). От нее Аристотель отличает диалектику, которая познает общие закономерности мира посредством анализа общих мнений. Диалектика занимается «той же областью, что и философия, но эта последняя отличается от диалектики по характеру своей способности... Диалектика только делает [те или другие] попытки в отношении тех объектов, которые познает мудрость» (т. е. в отношении сущего как такового) (Met. IV, 2, 1004b22—26).

Подобно философам, «диалектики рассуждают обо всем» (Met. IV, 2, 1004b19—20), имеют дело с сущим как таковым. Однако философ постигает такое сущее непосредственно и с помощью чистого разума, о котором Аристотель пишет в конце своих «Аналитик», не пользуясь при этом никакими дискурсивными формами познания, диалектик же стремится познать его свойства, исходя из правдоподобных мнений, а самим сущим, поскольку оно сущее, он непосредственно не занимается (Met. XI, 3, 1061b7—11).

Приписав функцию познания первоначал, сущего как такового чистому разуму, Аристотель не смог раскрыть механизма этого познания. «Аналитики» оканчиваются одним указанием, что первоначала наук и сущность, с помощью которых строится всякое доказательство, познаются чистым разумом, но как происходит это познание,— этого Аристотель не показал, да и не мог показать, так как в противном случае он свел бы интуицию к дискурсивности. Стагирит спешит обратиться к диалектике исследования правдоподобных мнений.

«Топика» начинается с того, чем кончаются «Аналитики», а именно с вопроса о том, как мы познаём начала.

В конце «Аналитик» Аристотель доказывает необходимость обращения ученого к познанию с помощью разума следующим образом. «Так как из способностей мыслить, обладая которыми мы познаем истину, одними всегда познается истина (таков разум.— *Р. Л*), а другие ведут также к ошибкам, например, мнение и рассуждение (λογισμός), истину же всегда дают наука и разум (νοῦς), то никакой другой вид познания, кроме разума, не является более

точным (ἀκριβέστερον), чем наука. Начала же доказательства более известны, [чем само доказательство], а всякая наука обосновывается. [Таким образом], наука не может иметь [своим предметом] начала. Но так как ничто, кроме разума, не может быть более истинным, чем наука, то разум может иметь [своим предметом] начала» (Anal. post. II, 19, 100b4—11) [1]. Сущность, которая в теоретической науке является исходным пунктом, основанием для доказательств, в практической деятельности образует, наоборот, конечную цель и результат. Являясь средством познания принципов, как теоретического познания, так и практической деятельности, разум приобретает решающую роль и таким образом «приводит в движение рассудок» (De anima III, 10, 433a19).

Указав на пригодность диалектики для упражнения разума и для общения людей, Аристотель пишет: «Предлежащее рассуждение будет служить равным образом и тому, чтобы находить конечные причины, принципы для каждой науки (πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμη ἀρχῶν): ведь отправляясь от начал, специфически свойственных каждой науке, нельзя доказывать ее самое. Поэтому принципы каждого предмета следует разъяснять, исходя из того, что только правдоподобно. Таким образом, это рассмотрение составляет задачу, специфически или преимущественно свойственную диалектике. Поскольку диалектика является методом исследования всех [вещей], она образует путь к принципам (ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει [всех наук]» (Top. I, 2, 101a36—101b4).

В «Топике» и в других работах Аристотеля нет сведений о том, как диалектику следует применять к исследованию первоначал наук. Однако вполне определенное мнение об этом все же можно составить, учитывая, что для диалектического рассмотрения кардинальных проблем Аристотель повсюду применяет четыре органона «Топики». Мы проиллюстрируем это на примере исследования первоначал в трактате «О возникновении животных». В главах 17—20 его первой части предметом анализа является проблема, «как и откуда возникает семя?». На основе ее решения Аристотель стремится продуцировать дефиницию сущности животного семени и, таким путем, понять конечные причины возникновения и развития живых организмов.

Аналитический способ рассуждения в данном случае не применим, так как он опирается на уже готовое понятие об объекте, а здесь оно только ищется.

Посредством первого органона формулируются диалектическая проблема и тезис.

Сам по себе вопрос: что такое животное семя? не является диалектическим, так как в нем не сформулирована альтернатива противоположных ответов, на которую можно односложно ответить посредством «да» или «нет». Чтобы привести вопрос к диайретической форме, сделать его формулировкой противоположности сущности и явления (видимости), Аристотель обращается к анализу правдоподобных мнений, высказанных о животном семени его предшественниками.

Классифицируя эти мнения, философ приходит к мысли, к которой сводится вся предшествующая античная эмбриология, а именно к положению о том, что животное семя отходит от всего тела, т. е. является известным выделением из него. Сам Аристотель не разделяет такое понимание предмета, но, в соответствии с правилами диалектики, он не заявляет тотчас же своего отрицательного отношения к нему, а, напротив, пытается даже в какой-то мере подтвердить его, подыскивая всевозможные аргументы в его пользу. Таковыми являются следующие доводы: 1) наслаждение, возникающее при спаривании самца и самки, охватывает не часть тела, а всего его; 2) прирожденные уродства передаются по наследству потомкам; 3) дети сходны со своими родителями; 4) по наследству передаются также приобретенные свойства родителей (De gen. an. I, 17, 721b14—27).

В противоположность общепринятому, правдоподобному мнению о том, что семя отходит от всего тела, Аристотель выдвигает парадоксальный тезис о противоположном. Внутренняя борьба правдоподобного мнения и парадоксального тезиса, отображающая раздвоенность объекта на сущность и видимость, вызывает сомнение в обоих, а вопрос о природе животного семени становится диалектической проблемой.

Обе стороны диалектической проблемы в известном отношении истинны, но не одинаковым образом, поскольку в одной отображается видимость (или явление), а в другой — сущность. «Но если исследовать этот вопрос точнее,— пишет Аристотель,— то противоположное мнение становится более очевидным, ибо сказанное [ранее] не трудно опровергнуть и, с другой стороны, оно приводит к нелепым выводам» (De gen. an. I, 14, 722a1—3). Для доказательства тезиса приводятся следующие контраргументы: 1) наслаждение, связанное с половым актом, сопровождает не все тело; 2) люди с прирожденными недостатками могут иметь вполне нормальное потомство; 3) сходство детей с родителями не обязательно, иногда дети напоминают дедушек и бабушек;

4) сходство не всегда является полным, дети не наследуют, например, седин родителей.

Можно спросить о том, почему Аристотель не отверг общепризнанное, но ошибочное мнение сразу же. Для диалектика важно раскрыть свойства объекта всесторонне, не только со стороны его сущности, но также и явления. Для этого необходимо сперва всячески противопоставить сущность и явление, а затем второе объяснить через первое. В этом и состоит диалектическое разрешение апорий, в которых запутывается обыденное сознание, как правило, придерживающееся того, что более правдоподобно. Апорийно-диалектический метод означает, следовательно, всестороннее исследование свойств объекта, а затем опосредствование их через сущность.

Второй и третий органоны применяются Аристотелем для получения родового понятия и видового различия для семени.

Второй органон в смысле метода исследования значений слов в анализируемых нами главах (17—20) почти не применяется, так как в них не рассматриваются понятия предельной общности. Правда, анализируя в них различные значения термина «возникновение», философ приходит к выводу, что семя надо понимать как образование, составленное из материи и формы (De gen. an. I,18,724a20—724b4).

Если бы семя отходило от всего тела, то оно 1) или являлось бы частью тела; 2) или, не образуя органической части тела, было бы внешним по отношению к нему образованием, чем-то вроде наружной опухоли; 3) или оно являлось бы результатом расплавления (распада) частей тела; 4) или было бы выделением из тела определенных природных образований в нем (De gen. an. I,18,724b23—26). Подвергнув критике первые три члена альтернативы, философ приходит к выводу о том, что семя является выделением.

Получив родовое понятие, Аристотель стремится дополнить его видовым различием. Выделения, в свою очередь, им делятся на выделения, которые не пригодны для построения тела (испражнения, пот и т. п.), и выделения, пригодные для этой цели (например, выделение, получаемое из переваренной в кровь пищи). Умозаключая аналогичным образом [2], Аристотель приходит к выводу, что семя является необходимым для построения тела выделением из пищи, получает, следовательно, дефиницию семени.

Начав исследование природы семени с анализа правдоподобных мнений о нем, мы пришли, таким образом,

к чему-то противоположному, поскольку сущность противолежит своему явлению, видимости. «Следует, таким образом, признать обратное тому, что говорили древние (ἀρχαῖοι): они утверждали, что семя отходит от всего тела, мы же говорим, что оно по своей природе направляется ко всему телу и оно представляется не расплавленным, а скорее выделением» (De gen. an. I,18,725a21—24). В «Метафизике» Аристотель пишет о том, что в направлении к противоположному, чаще всего от правдоподобного к парадоксальному движется познание во всех вообще науках (Met. I, 2,983a11—23).

Однако полученная дефиниция семени все еще является гипотетическим предположением, хотя уже более вероятным, чем исходное положение; она нуждается в проверке посредством фактов и на материале мнений, которые послужили основанием для всего хода рассуждений о природе семени. Полученная дефиниция семени должна быть подтверждена не только фактами и мнениями, которые непосредственно ее верифицируют, но также такими, которые говорят в пользу противоположного, исходного мнения. Для такого подтверждения Аристотель обращается к помощи четвертого органона.

Итак, верифицируется дефиниция: «семя будет выделением кровавой пищи, доведенной до конечного разделения на части» (De gen. an. I,19,726b5—6). Надо доказать ее с помощью фактов.

Кровавая природа животного семени доказывается, например, тем, что семени нет у молодых организмов, у которых весь излишек такой пищи идет на построение быстро растущего тела; его мало у больных и быстро жиреющих людей, у которых кровь легко превращается в жировые отложения. Сходство детей с родителями, которое было главным доводом в пользу противоположного аристотелевской дефиниции мнения, объясняется им тем, что одна и та же кровь идет на построение как всего тела, так и семени.

Аналогичным образом аристотелевские органоны применяются также в других сочинениях. Разумеется, характер этого применения во многом зависит от конкретной природы рассматриваемого объекта; отдельные моменты при этом могут отсутствовать, или, наоборот, приобрести особенно большое значение. Однако всегда диалектическое рассмотрение начал науки у Аристотеля подчиняется общей схеме четырех органонов «Топики».

ГЛАВА ШЕСТАЯ

О ПРИРОДЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ СИЛЛОГИЗМОВ

Большая часть «Топики» (главы II—VII) посвящена анализу выводов, которые самим Аристотелем называются диалектическими силлогизмами (διαλεκτικοὶ συλλογισμοί). В ней рассматриваются «места (τόποι), которые могут помочь нам при построении диалектических силлогизмов относительно любой проблемы» (Top. VII,5,156a37—38).

Структура и логическая необходимость в аналитических силлогизмах зависит, как уже сказано, от свойств среднего термина, в диалектических же силлогизмах такой термин отсутствует (Anal. post. I,19,81b18—22), поэтому в них отсутствует также и четкая формальная структура и связанная с нею логическая необходимость. Диалектические силлогизмы Аристотель называет энтимемами или недостроенными силлогизмами (Rhet. II,24,1401b1—3). В какой-то мере функции среднего термина в диалектических силлогизмах выполняют топы, однако, будучи логическими свойствами предикабилий, они выражают известное приближение к сущности, а не саму сущность. Всеобщее проявляется в частных явлениях в качестве того, что бывает не всегда, а поэтому для диалектических выводов из топов характерна вероятность заключений, отсутствие в них аподиктической непреложности.

Аристотелевское понимание энтимем отлично от того, как они трактуются в учебниках логики. Обычно энтимемы рассматриваются как силлогизмы, в которых пропущена одна из посылок. С помощью заключения и другой посылки она всегда, однако, может быть восстановлена. Иные причины побуждают нас опускать одну из посылок в диалектических силлогизмах. В них отсутствует та из посылок, которая является всего лишь формулировкой общего места (топа), на основании которого строится вывод. Топы непосредственно не касаются конкретного содержания мыслимых с их помощью объектов, а скорее представляют собою правила диалектического вывода. Однако эти правила, основывающиеся на логических свойствах предикабилий, столь очевидны, что обычно опускаются, и диалектические силлогизмы принимают вид энтимем.

Как верно заметил Р. М. Орлов, в «Топике» описывается большее, чем в «Аналитиках», разнообразие форм умо-

заключений [1]. Тут нет простой случайности. Аналитическим силлогизмом мы можем пользоваться там, где в нашем распоряжении имеется дефиниция сущности, когда мы знаем причину познаваемого нами объекта. В противном случае приходится довольствоваться или только частными, или только отрицательными выводами, не представляющими большей ценности для познания. Иначе обстоит дело в случае топических силлогизмов. Здесь требование иметь дефиницию сущности рассматриваемого объекта, доступную главным образом узким специалистам в той или иной области знания, утрачивает силу; пользуясь топами, мы в состоянии рассуждать обо всем и обо всем иметь свое собственное мнение, хотя бы приблизительное и предварительное. В практической жизни мы пользуемся, не сознавая этого, главным образом топическими силлогизмами.

Энтимемы, в свою очередь, подразделяются Аристотелем на два больших класса. «Энтимема есть силлогизм из вероятного или из признака (ἐξ εἰκότων καὶ σημείου) (Anal. post. II, 27,70a10—11).

Признаки — это такие свойства, которые или всегда или большей частью сопутствуют рассматриваемому объекту и, не будучи его сущностью, все же раскрывают ее. Развернутая дефиниция признака имеется в псевдоаристотелевской «Риторике к Александру». «Признаком называется то, что сопутствует другому, но не случайным образом и не как попало, а всегда так, что оно обычно или предшествует [появлению] вещи, или сопровождает ее, или следует за нею... Самым лучшим является знак, который дает нам достоверное [знание], а затем тот, который влечет за собою наибольшее правдоподобие» (13,1430b30—38).

Чтобы лучше оценить познавательную ценность различных признаков, Аристотель рассматривает их по трем силлогистическим фигурам. Таким путем он получает энтимемы: 1) «эта женщина беременна, ибо у нее есть молоко» (признак занимает место среднего термина, как в первой фигуре силлогизма), 2) «эта женщина беременна, потому что она бледна» (признак занимает место первого термина, как во второй фигуре) и 3) «мудрецы — честные люди, потому что Питтак честен» (признак занимает место последнего термина, как в третьей фигуре) (Rhet. I,2,1357b10—16 и Anal. post. II,27,70a13—70b38) [2].

Анализ энтимем обнаруживает, что только первая из них дает правильный вывод. Причину этого надо искать в аристотелевской онтологии. Срединное положение между подлежащим и сказуемым может занимать помимо сущности

только пароним, т. е. термин, который обозначает свойства, вытекающие из сущности, а потому обменивающиеся с нею местом. Пароним может выступать в роли среднего термина силлогизма, не будучи, однако, прямым выражением сущности.

Признак, соответствующий силлогистическому выводу по первой фигуре силлогизма, Аристотель назвал приметой. Энтимемы из примет занимают промежуточное место между аналитическими и диалектическими выводами. Пользуясь выводами из примет, мы, с одной стороны, находимся в области аналитических силлогизмов, так как основываемся на свойствах, восходящих, в конечном счете, к сущности, а с другой — в области диалектики, которая по внешним проявлениям сущности стремится составить мнение о ней самой. Возможно, что по этой причине Аристотель рассматривает энтимемы из признака то в «Аналитиках», то в «Риторике» [3].

Аристотель допускал существование наук, в которых мы, ничего не зная о сущности их объектов, все же можем составить некоторое представление на основании примет. К ним относится, например, физиогномика. «Физиогномика, как говорит само название, является распознанием природных свойств души и распознанием приобретенных свойств, которые изменяют что-либо из признаков, которыми пользуется эта наука» (Physiogn. 2,806a22—25). По мнению Аристотеля, о характере того или иного человека можно судить по особым движениям, фигуре, выражению лица, по телесным формам и другим признакам (Physiogn. 2,806a26—33). В «Аналитиках» он анализирует логическую структуру подобных распознаваний. Зная, например, что наличие больших конечностей (B) является приметой смелости (A), можно заключить, что львы (B), которые обладают такими конечностями, смелы (A). На сходных предпосылках основываются также прогнозы погоды, медицинские диагнозы и т. п.

Теория умозаключений Аристотеля является динамической: она построена на диайрезисе понятий, направляющемся от самых общих свойств объектов, присущих им в качестве акциденций, к свойствам, выражающим их особенность и сущность. Различным уровням диайрезиса соответствуют различные основания для выводов, а в зависимости от них мы должны различать диалектические и аналитические силлогизмы. Естественно, что наиболее характерной формой диалектических силлогизмов являются силлогизмы, основанные на топах из свойств акциденций.

Умозаключения, основанные на свойствах акциденции принадлежат к энтимемам из вероятностей. В них умозаключают «из посылок, выражающих вероятность» (Anal. pr. I,30,46a9).

Вероятности — это правдоподобные мнения, т. е. мнения о том, что в самой реальной действительности происходит не всегда, а большей частью. Таково, например, мнение о том, что любящие благосклонны, а завистники ненавидят. Такие общепринятые мнения кажутся самоочевидными истинами, а потому порою обладают большей убедительностью, чем соответствующие аналитические доказательства. Это свойство вероятностей используется в речах. Оратор может рассчитывать на успех, если он имеет в своем распоряжении «заранее установленные топы, на основании которых можно строить энтимемы о хорошем и дурном, прекрасном и постыдном, справедливом и несправедливом, а равным образом и о характерах, страстях и нравственных качествах» (Rhet. II, 22,1396b31—34). Исходя из этих соображений, Аристотель дает в «Риторике» общую характеристику традиционных объектов речей и указывает на соответствующие им топы.

Для примера проанализируем вывод, имеющий вид энтимемы, из логических свойств акциденции: «Если даже боги знают не все, то едва ли [все знают] люди» (Rhet. II, 22,1397b12—13). В ней опущена большая посылка, которая, с одной стороны, представляет собою формулировку самоочевидного топа, а с другой — ничего не высказывает о конкретной природе богов и людей.

Восстановим опущенную посылку. Акциденция, как известно, может быть как присущей, так и не присущей своему субъекту, а в тех случаях, когда она все же присуща, присущей в разной степени. Категориальному содержанию акциденции соответствует поэтому множество топов, основанных на отношении «больше—меньше». Один из них образует бóльшую посылку рассматриваемого нами вывода. «Если чего-нибудь нет [у существа], у которого оно должно быть в большей степени, то ясно, что [этого] нет и у [существа], обладающего этим в меньшей мере» (Rhet. II, 22, 1357b13—15).

В «Топике» Аристотель указывает и на другие топы, построенные на отношении «больше—меньше» (ἐκ τῶν μᾶλλον καὶ ἧττον). Чтобы читатель мог составить более ясное представление о характере диалектических силлогизмов, приведем их полностью. Заметим при этом, что степень присущности акциденции ее носителю определяется бли-

зостью ее к природе ее носителя, к его сущности. Таким образом, понятие сущности имплицитно входит даже в определение топов из акциденций.

«Первое [место] основывается на том, что большему следует большее» (Top. II, 20, 114b38—39). «Ведь если приращению субъекта соответствует приращение [его] акциденции, то ясно, что [эта] акциденция высказывается о нем, если же не соответствует, то не [высказывается] о нем» (Top. II, 20, 115a3—5). Например, если удовольствие есть благо, то большему удовольствию должно соответствовать большее благо.

«Другое [место], когда говорится о двух [субъектах]» (Top. II, 20, 115a6). Этот модус топических энтимем имеет как отрицательную формулировку (по ней осуществлялся вывод только что рассмотренного вывода о богах и людях в их отношении к познанию), так и положительную. «Если [нечто] присуще тому, чему оно казалось бы в меньшей мере должно быть присущим, то оно присуще и тому, чему оно кажется более должно быть присущим» (Top. II, 20, 115a7—8).

«С другой стороны, [имеется топ] когда об одном и том же говорится двояко: если ему не присуще то, что более должно быть присущим, [то] ему не присуще также и то, что должно быть присущим [менее], если же ему присуще то, что должно быть ему присущим менее, то [ему] присуще также и то, что должно быть ему присуще [более]» (Top. II, 20, 115a8—11).

«Когда двояко говорится о двух [субъектах]: если одному из двух [субъектов] не присуще то, что скорее должно быть ему присущим, то другому [субъекту] должно быть не присущим [другое], или, если одному из них присуще [то], что должно быть присущим в меньшей мере, то и другому присуще другое» (Top. II, 20, 115a11—14).

Логические свойства акциденций Аристотель рассматривает в той связи, которая ведет нас к познанию сущности — внутренней основе этих свойств. Он имеет ее в виду даже тогда, когда исследует зависимость присущности акциденции от внешних условий и вообще от всяких ограничений («прибавлений» — πρόσθεσις) (Top. II, 11). Для акциденции характерно, что она присуща своему субъекту только в известном отношении и не безусловно (Top. II, 1, 109a12—13), однако то, в отношении чего она существует, есть нечто безусловное. «Существует абсолютно то,— пишет Стагирит,— о чем говорится как о прекрасном или [о чем-то ему] противоположном» (Top. II, 11, 116b29—30). Сущест-

вующее абсолютно образует меру для оценки всего относительного.

В третьей книге «Топики», представляющей переход от исследования топов из акциденции к топам из свойств рода, Аристотель показывает, что в практической жизни нас всего более интересуют те свойства акциденций, которые находятся ближе к сущности. Такие свойства образуют область того, что для нас «более желательно» (μᾶλλον βουλόμεθα) и является предметом выбора. Мы предпочитаем то, что более устойчиво и длительно, желательно само по себе, а не в качестве средства для достижения другого; что непосредственно пригодно для достижения цели; что расположено ближе к первичным свойствам объекта и тому подобное. Таким образом, сама практика людей приводит их к познанию сущности.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА СПОРА

Само слово «диалектика» (ἡ διαλεκτική) произошло от греческого глагола διαλέγομαι, означающего спорить, дискутировать. Этимология слова отображает исторический путь становления диалектики. Греки полагали, что к истине можно прийти через борьбу противоположных мнений, т. е. в споре. Диалектика спора, несомненно, предшествовала во времени ее исследовательской функции.

Свое высшее развитие диалектика спора получила у Сократа. «Он говорил,— сообщает о нем Ксенофонт,— что и слово διαλέγεσθαι происходит от того, что люди сходятся и сообща распределяют вещи по родам» [1]. Методологические основы диалектического спора были впервые исследованы Платоном и Аристотелем, которые обобщили эти основы, смогли сделать из диалектики метод научного познания.

В этой связи диалектический спор, направленный к постижению истины, они резко противопоставляют состязательному спору, проводимому ради упражнения умственных способностей или просто из желания победить любыми средствами. «Многие думают,— замечает Платон,— что они не состязаются в споре, а рассуждают. Происходит это из-за того, что они не умеют рассматривать предмет, о котором идет речь, различая его по видам. Придравшись к словам, они выискивают противоречия в том, что сказал

собеседник, и начинают не беседовать, а состязаться в споре» (Polit. 454a). Диалогическая форма работ Платона и манера изложения материала в «Топике», где описываются рекомендации спорящим людям, свидетельствуют о тесной связи исследовательской функции диалектики с диалектикой спора.

Некоторые аристотелеведы пытались свести общую теорию диалектики, описанную в «Топике», к искусству спора. «Целью «Топики»,— пишет, например, И. Г. Кирхман,— является не нахождение истины, а победа в споре над противником» [2]. По Т. Котарбиньскому, в аристотелевской диалектике содержится «нечто от игры, в которой обе стороны стремятся создавать друг другу трудности, побуждая друг друга к максимальным усилиям: то, что выдерживает энергичную критику, будет хорошо защищено от возражений, будет хорошо обосновано» [3].

Диалектика спора предшествует общей диалектической теории, но только по времени, исторически, в причинном же отношении она составляет одну из частных, хотя и самых ярких и характерных форм ее применения. У Платона и Аристотеля исследовательская функция диалектики заметно потеснила на второй план диалектику спора. Диалоги Платона только по своей внешней форме напоминают нам о споре, а в аристотелевской «Топике» анализу спора отводится только одна из книг (восьмая).

Как и Платон, Аристотель резко противопоставляет диалектические беседы, диспуты (διαλεκτικαὶ διατριβαί), направленные к одной истине, состязательным или агонистическим диспутам (ἀγωνιστικαὶ σύνοδοι). Агонистический спор легко превращается в софистический или эристический, когда спорщик, желая во что бы то ни стало победить, забывается и хватается за любые средства. «Ибо,— пишет Стагирит,— как при состязаниях несправедливость образует некоторый вид и существуют несправедливые формы борьбы, так и эристика есть несправедливый вид борьбы. Как во время состязаний, когда желают победить [противника] во что бы то ни стало, не брезгуют любыми средствами, так же обстоит дело и в эристике» (Soph. el. 11, 171b23—25).

Все иначе в диалектических спорах. Их целью является не мнимая победа одного из спорящих над другим и даже не одно только упражнение ума, а неукротимое продвижение к истине, которая, таким образом, является общим делом и заботой обоих спорящих людей. «Как плохим товарищем является тот, кто препятствует общему делу (τὸ κοινὸν ἔργον), так это обстоит и при беседе. Ибо здесь

имеется некоторая общая задача, за исключением того случая, когда диспутируют [только] для того, чтобы померяться своими силами. Ибо тогда один не более способен победить, чем другой» (Top. VIII, 11, 161a37—b1). Вообще диалектический спор осуществляется «не ради состязания, а ради пробы и исследования» (μὴ ἀγῶνας χάριν ἀλλὰ πείρας καὶ σκέψεως) (Top. VIII, 11,5, 159a33. Ср. у Платона Theaet. 164c).

Диалектический спор представляет собою движение познания от правдоподобного к истине и этим определяется его структура и средства. Истина есть прежде всего сущность, которая как результат беседы выступает в качестве чего-то противоположного исходному правдоподобному мнению, однако возможно и обратное соотношение. «Если тезис неправдоподобен (ἄδοξον),— замечает философ,— то заключение, к которому склоняет спрашивающий, [должно быть] необходимо правдоподобным (ἔνδοξον), если же он правдоподобен, то возникает неправдоподобное. Ибо спрашивающий всегда умозаключает к противоположному» (Top. VIII, 5, 159b4—6. Ср. у Платона Theaet. 162c).

Чаще всего спор начинается с обсуждения правдоподобного мнения, поддерживаемого большинством людей, но в действительности являющегося общепринятым предрассудком, и ведется в направлении парадоксального тезиса, который имеет в виду оппонент, когда задает вопросы отвечающему. В лице спрашивающего и отвечающего представлены, таким образом, две стороны, на которые распадается диалектическая проблема: правдоподобное мнение и парадоксальный тезис, видимость и сущность.

Так как на стороне отвечающего авторитет большинства, стихийно сложившийся образ мышления, традиции, существующие нормы поведения, консервативные формы сознания и т. п., то оппоненту не следует стремиться сразу же опровергать его мнение или даже выражать желание это сделать. Опровержение должно иметь скрытый и постепенный характер, к нему должен привести анализ исходного мнения. В силу этого в споре приобретают особое значение два момента: 1) описанный выше диалектический переход от правдоподобного к сущности и 2) психологические средства, служащие для маскировки (κρύπτοντα) этого перехода.

Поскольку у оппонента во время спора нет иной опоры, кроме внутренней логики развития правдоподобного мнения в парадоксальный тезис, он более, чем его собеседник, заинтересован в непрерывном и законченном проведении

спора. Чтобы не сделать своего партнера излишне строптивым, он до определенного времени вынужден скрывать свое парадоксальное утверждение и делать вид, будто в общем и целом он согласен с его мнением и речь идет исключительно о том, чтобы уточнить некоторые второстепенные детали. Аристотелевская диалектика спора обобщает знаменитую «иронию» Сократа, который обычно начинал спор с притворного удивления глубиной мысли своего собеседника и просил «только» сделать ее более ясной и доходчивой.

Основная трудность диалектического спора состоит в том, что спрашивающий должен так скрыто подбирать вопросы, чтобы они не только постепенно разрушали исходное мнение отвечающего, но и подготавливали предпосылки для выведения из них соответствующего ему антитезиса. В этом спрашивающему помогает диалектика задаваемых им вопросов, которые, как мы отмечали, являются одновременно имплицитными утверждениями и, наоборот, диалектические суждения всегда подают повод к вопросам об истинности той или иной стороны противоречия, на которое распадается правдоподобное. По существу, такой спор является диайрезисом, осуществляемым двумя лицами.

Посредством своих вопросов спрашивающий вводит новые посылки. Он не вводит их, поскольку делает вид, что согласен с мнением и аргументацией отвечающего и считает их не только правдоподобными, но и истинными. Он вводит их, поскольку его «уточняющие» вопросы на самом деле представляют собою разделение правдоподобного мнения на слагающие его противоположные части. Таким путем он восходит к понятию сущности, противолежащей своей видимости. Спрашивающий должен опираться на объективную диалектику вещей, на диайрезис правдоподобного, а поэтому он будет в состоянии привести своего собеседника к признанию своего тезиса, как чего-то совершенно независимого от субъективных намерений спорящих. «Вообще говоря, при таком сокрытии,— пишет Аристотель,— надо так задавать вопросы, чтобы другой, после того как он сам укрепил посредством вопросов все относящееся к обоснованию и высказал вывод, спрашивал бы себя о причине этого. Это легко достигнуть указанными здесь способами... Ибо когда указывают на последнее суждение вывода, то отвечающий не знает, из каких посылок оно получено, если предшествующие ему умозаключения надлежащим образом непрерывны» (Top. VIII, 1, 156a13—22)

Непрерывность диалектического спора достигается, таким образом, как совокупный продукт усилий обоих спорщиков. «Как задачей спрашивающего является такое управление речью, что он вынуждает отвечающего допустить нечто неправдоподобное, исходя из того, что необходимо следует из [его] тезиса, так и отвечающему надо заботиться о том, чтобы невозможное или парадоксальное представлялось бы выводом, возникающим не по его вине, а из тезиса» (Top. VIII, 4, 159a18—20) [4].

Хотя диалектический спор является общим делом обоих собеседников, все же ведущая роль в нем принадлежит спрашивающему, который заранее предвидит его результат и подводит к нему отвечающего. «Сам отвечающий,— замечает Э. Браун,— не устанавливает каких-либо посылок. Правильно или нет производит деление спрашивающий, отвечающему об этом можно не заботиться. Строго говоря, отвечающий ничего не знает о закономерностях (τόποι), поскольку он взял на себя функции отвечающего» [5]. Отвечающему, который придерживается критерия чувственной очевидности, необходимо только выбирать. Он не замечает при этом, что само альтернативное подразделение рассматриваемого спорящими тезиса все более уводит их от правдоподобного к парадоксальному и, в сущности, колеблет почву, на которой он стоит.

Диалектика спора составляет его объективную сторону, однако спор имеет также и субъективный аспект, поскольку все в нем «берется в отношении к другому» человеку (Top. VIII, 1, 155b10), предполагает учет психологии собеседника. Таковы приемы временной маскировки тезиса и аргументов, ведущих к нему; средства для того, чтобы расположить к себе собеседника и др. Например, для сокрытия предпосылок, ведущих к антитезису, рекомендуется устанавливать их с самым равнодушным видом, соединять их с положениями, которые совершенно не относятся к делу, и т. п. Чтобы расположить к себе собеседника, следует также делать самому себе возражения по несущественным вопросам и т. п.

Однако все эти уловки составляют лишь психологическое оформление диалектического спора, а не его сущность. Они — леса возводимого здания, а не само здание. Спорить, вообще говоря, можно не только с другим человеком, но и с самим собою (πρὸς αὑτούς) (Top. VIII, 14, 163b3—4), как это бывает при раздумье, сомнении [6]. Учет психологии собеседника не входит во внутреннюю логическую канву спора, а только устраняет внешние препятствия. Диа-

лектический спор не следует смешивать с эристическим, в котором психологические мотивы и средства приобретают первенствующую роль.

На этом мы заканчиваем рассмотрение диалектических идей, изложенных Аристотелем в самой «Топике», и переходим к анализу тесно примыкающего к ней трактата — «О софистических опровержениях».

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ДИАЛЕКТИКА — СРЕДСТВО БОРЬБЫ С СОФИСТИКОЙ

Трактат «О софистических опровержениях» тесно примыкает к «Топике», и не случайно, что большинство комментаторов, начиная с древних, считают эту небольшую работу Аристотеля всего лишь последней, девятой главой «Топики».

Близость предметной области софистики к тому, чем занимается диалектик, отмечал уже Платон. В «Софисте» он пишет, что софист укрылся в «софистически неприступном месте» (239c6—7), каким является область того, что древние греки называли «небытием» вещей, а мы называем случайными свойствами вещей. «Небытие,— пишет далее философ,— приводит к таким затруднениям, что кто лишь примется его опровергать, вынужден себе здесь противоречить» (там же, 238d). Истина есть соответствие знания бытию, а в отношении всего случайного, которое столь же существует, как и не существует, такое соответствие трудно установить. Платон и Аристотель называли случайные свойства вещей областью «небытия», выражая тем самым мысль о том, что подлинным бытием обладает только сущность, устойчивое существование. Небытие изучается и диалектикой, и софистикой, однако не одинаковым образом: диалектика оно интересует как внешнее проявление сущности, софиста же — как источник видимости, позволяющей вводить людей в заблуждение. По верному определению Платона, софистика — это «искусство, которое создает не подобия, а призраки» (там же, 237e7), а сам софист, это — не мудрец, а «подражатель мудреца» (μιμητὴς δ' ὢν τοῦ σοφοῦ) (там же, 268c1). Естественно, что диалектику, которая учит нас, как правильно различать «тождественное» (сущность) и «иное» (явление и видимость), Платон считал ответственной за распутывание софизмов,

ибо софист, чтобы ввести людей в заблуждение, старается сущность выдать за видимость, и наоборот.

Аристотель разделяет взгляд Платона о том, что предметную область софистики образует «небытие» (Met. VI, 2, 1026, в 14—16; XI, 3, 1061b7—10; XI, 8, 1064b28—30), хотя, в соответствии с своей онтологией, трактует его в качестве одного из компонентов того, что существует только в возможности и представляет собою синтез бытия и небытия (Met. XIV, 2, 1089a26—30).

Вполне определенно, во многом следуя Платону, Аристотель решает проблему соотношения философии, диалектики и софистики. Все они имеют дело с самыми общими закономерностями бытия, однако применяют их в познании с разной целью. Философ — это человек, который хорошо знает суть дела, а следовательно, истину, представляющую собой главным образом понимание сущности. Диалектик предпринимает попытки познать ее, отправляясь от анализа правдоподобных мнений. Софист — это человек, которого интересует не истина, а выгода, хотя он, выдавая видимость за сущность, старается принять вид знающего истину. «Диалектик,— говорит Стагирит,— только делает [те или иные] попытки (ἔστι πειραστικὴ) в отношении тех объектов, которые познает мудрость, софистика же, это — мнимая мудрость (φαινομένη σοφία), а не действительная» (Met. IV, 2, 1004b25—26. Ср. Soph. el. 1, 165b21—23). От диалектика софист отличается не способностями или средствами, а намерением (ἐν τῇ προαιρέσει) (Rhet. 1, 1, 1355b17—18), поскольку он, как и диалектик, рассматривает вещи с общей точки зрения, используя в субъективных целях диалектическую противоречивость. «Тот, кто рассматривает дело с общей точки зрения (τὰ κοινὰ), является диалектиком, а кто поступает так ради [одной] видимости, есть софист» (Soph. el. 11, 171b6—7). Пользуясь диалектикой самих вещей, софист приводит в затруднение даже знающих людей (Soph. el. 8, 169b28—29) [1].

Софист — это человек, который только «прикидывается диалектиком» (ὑπὸ τὴν διαλεκτικὴν) (Soph. el. 11, 172a1—2). Ввиду того, что философия и софистика имеют одинаковую предметную область, диалектике присуще «близкое соприкосновение с софистикой» (Soph. el. II, 34, 183b2), софист в своих рассуждениях наряду с диалектическими применяет особые «софистические топы» (σοφιστικοὶ τόποι) (Soph. el. 12, 172b25—26). Разоблачение софистики — особая задача топической диалектики.

Распутывание софизмов имеет также особую научную

ценность. От софистики Аристотель отличает, правда только в этическом плане, эристику. Эристика представляет собою непроизвольное отступление от правил диалектики, которое мы совершаем, например и чаще всего, в пылу спора. «Ибо софистика... есть обогащение с помощью мнимой мудрости, почему она опирается на мнимые доказательства (φαινομένης ἀποδείξις). Одни и те же доказательства применяют и любящие спор, и софисты, но не с одной и той же целью. И одно и то же умозаключение будет [и] софистическим [и] эристическим, однако в разных отношениях: [оно будет] эристическим, когда направлено к [легкой] победе, [оно будет] софистическим, поскольку [оно составляет] мнимую мудрость» (Soph. el. 11, 171b27—33). Поскольку этический мотив не играет роли, когда рассматривается логическая сторона ложных диалектических умозаключений, Аристотель часто пользуется терминами «софистика» и «эристика» как синонимами. В число эристических ошибок он включает особый вид неправильных рассуждений, который называется им «переходом доказательства в другой род исследования» (Anal. post. I, 8, 75b37—38 и 75a38—39, а также De gen. an. I, 6, 712b33). Ошибку такого рода допускают далекие от всякой софистики ученые, если методы и положения одной науки они опрометчиво переносят в другую частную науку.

Пренебрегая основным требованием, предъявляемым к аналитической науке, такие ученые, помимо своей воли и желания, обобщают первоначала своих доказательств до мест, которые общи самым различным наукам, т. е. рассуждают диалектически. Если же они при этом допускают ошибки, то их рассуждение будет эристическим.

Такого рода ошибки допускали математики Брисон и Антифонт, предпринявшие первые шаги к арифметизации геометрии.

Брисон пытался доказать теорему о существовании квадратуры круга, пользуясь для этого положениями, заимствованными из другой частной науки — арифметики. В качестве большей посылки он брал арифметическое положение: все то, что может быть как большим, так и меньшим, чем некоторое другое, может стать и равным ему, а в качестве меньшей — чисто геометрическое положение: многоугольник, описанный около круга, больше, а вписанный — меньше, чем сам круг. Как и во всех диалектических умозаключениях, здесь отсутствует средний термин, который должен принадлежать одной и только одной из частных наук. Вывод о существовании многоугольника, равновели-

кого кругу, является, однако, ложным положением (такого многоугольника вообще не существует).

Эристическую ошибку допускал также Антифонт. Исходя из положения о том, что для всякого многоугольника имеется равновеликий ему квадрат, он делал затем ничем не оправданный переход к кругу, как многоугольнику с бесконечным числом сторон, заключая, что и для него имеется равновеликий ему квадрат. Однако многоугольник с бесконечным числом сторон — это не более, чем фикция.

Иной характер имеет ошибка, которую совершил Гиппократ Хиосский, доказывавший существование квадратуры круга с помощью так называемых луночек. Такое доказательство всецело остается в рамках принципов одной и той же частной науки и подчиняется, следовательно, всем требованиям аристотелевской «Аналитики». Ответственной за раскрытие ошибок, сходных с той, которую допустил в своих рассуждениях Гиппократ, Аристотель считал не диалектику, а аналитику [2]. Таким образом, эристику Аристотель понимает гораздо шире, чем софистику или искусство спорить. Эристическими являются все вообще рассуждения, которые ведутся не из начал, свойственной данной науке, а кроме того ошибочны. Эристические ошибки, распутываемые с помощью диалектики, Аристотель сравнивает с ошибками, совершаемыми в рамках той или иной частной науки и устраняемыми средствами формальной логики его «Аналитик». «Эристик,— пишет Стагирит,— в известной мере так относится к диалектику, как псевдограф (рисовальщик ложных геометрических фигур.— *Р. Л.*) к геометру: ведь он ложно умозаключает, исходя из тех же [начал], что и диалектик, тогда как псевдограф — [из начал], которыми пользуется геометр. Однако, псевдограф — не эристик, поскольку в своих ложно нарисованных фигурах он действует на основе геометрических принципов и выводов; тот же, кто действует в качестве диалектика, в остальном, очевидно, будет эристиком» (Soph. el. 11, 171b34—172a2).

Основной задачей, которую Аристотель поставил себе в сочинении «О софистических опровержениях», было раскрытие сущности разнообразных ошибок, однако не всяких, а таких, которые делаются нами в нарушение правил диалектики. «Ведь в каждом искусстве имеются [свои] ложные умозаключения: в геометрии — геометрические, в медицине — медицинские. Я называю умозаключениями искусства такие, которые строятся на его принципах. Ясно, что надо исследовать не всякие опровержения, а только

такие, которые основываются на топах диалектики, они ведь общи всем искусствам и способностям. А опровержения в отдельных искусствах надлежит рассматривать специалисту (Soph. el. 9, 170a31—37).

Аристотель назвал трактат «О софистических опровержениях» так потому, что софисты своими ложными умозаключениями о противоположном сбивают с толку подлинных диалектиков, создавая впечатление, будто они опровергают их. Софистика — искаженная диалектика, и для успешной борьбы с нею надо быть хорошо знакомым с диалектической теорией умозаключений. «Ибо если мы не знаем, откуда возникают правдоподобные умозаключения (ἔνδοξοι συλλογισμοί) в известной области [знаний], то нам неизвестно также и то, откуда могут возникнуть опровержения, так как опровержение есть умозаключение о противоречащем» (Soph. el. 11, 170a39—170b2).

Для опытной проверки общих положений диалектики Аристотель выделил в ней особую ветвь — пейрастику. «Пейрастика — есть часть диалектики, она может разоблачать ложные умозаключения, возникающие из-за невежества [собеседника при диалоге], и давать отчет [относительно своих собственных знаний]» (Soph. el. 8, 169b25—27). Благодаря такой проверке диалектика из искусства делать одни вероятные предположения, какой она была, например, у Сократа, становится наукой, дающей также достоверное знание.

В этой функции пейрастика особенно ценна для проверки первоначал частных наук, для ознакомления с ними несведущего в области философии, которая имеет предметом эти первоначала.

Так, в «Физике», например, Аристотель отказывается от аналитического рассмотрения вопроса о том, является ли сущее единым или нет, считая любое решение этого вопроса аксиоматическим положением науки о природе и, следовательно, не рассматриваемым в ней самой. Однако, чтобы сделать ясной ложность этого положения для человека, несведущего в философии, Аристотель прибегает к так называемому методу изобличения. Сущность его состоит в том, что из рассматриваемого положения делаются следствия и они сравниваются с имеющимися данными опыта или другими уже доказанными положениями системы. В «Метафизике» аналогичным путем Аристотель пытается доказать абсурдность положений Гераклита и Протагора о всеобщей противоречивости и относительности явлений реального мира. Положения, лежащие в основе частной

науки, специалист знает от других людей или в качестве прочно устоявшегося предрассудка. Для него они гипотезы, которые сам он не может ни доказать, ни опровергнуть, если он не является к тому же еще и философом. Здесь ему на помощь приходит опытная проверка первоначал с помощью диалектики, в какой-то мере верифицирующая их, но не дающая полного знания (доказательства). «Пейрастика не является такой [наукой], как геометрия, ею может пользоваться даже неспециалист. Даже тот, кто в самом деле ничего не смыслит, может, однако, испытывать знающего, так как последний делает свои предположения не в силу своего знания и не исходя из [положений] специальной науки, а на основе того, что [обычно] говорится и с чем можно быть знакомым, даже не смысля что-либо в данном искусстве, правда, не настолько, чтобы быть совсем в ней несведущим» (Soph. el. 11, 172a21—27).

Ставя софизмы в параллель к действительным диалектическим умозаключениям, Аристотель, естественно, располагал их в порядке движения нашего познания от слов к вещам, а от вещей (в их непосредственной целостности) к их отвлеченной сущности. Софизмы подстерегают нас на всем пути диалектического движения познания к сущности, все более усложняясь и обогащаясь по содержанию.

Софистические ошибки подразделяются Аристотелем на два больших класса: 1) ошибки, возникающие *из неправильного применения словесных выражений* (παρὰ τὴν λέξειν, или по-латыни fallaciae dictionis), и 2) паралогизмы *внеязыкового происхождения* (ἔξω τῆς λέξεως παραλογισμοί или fallaciae extra dictionem.). Источником первых является незнание значений слов или правил речевых конструкций, а, во вторых, мы хотя и знаем их значение, однако по случайным признакам предмета или неверно их применяем.

Аристотель не устанавливает между обоими классами Китайской стены. «Не составляет большой разницы, если при обосновании чего-нибудь мы один раз говорим, что оно основано на словах, а в другой раз — на смысле... Ибо [диспутировать] на основе смысла не означает ничего другого, как пользовать словами; ведь если спрашивающий имеет в виду не то же самое, что и спрашиваемый, то как он может делать [свои] допущения? Это означает как раз диспутировать на основе слова. Напротив, диспутировать на основе смысла означает брать слова в смысле сделанного соглашения. Ибо когда слово имеет несколько значений, то спрашивающий и спрашиваемый имеют в виду нечто одно и то же» (Soph. el. 10, 170b12—21).

В «Метафизике», например, Аристотель аргументирует в пользу закона противоречия, замечая, что его противники должны вкладывать в свои слова один и тот же смысл (Met. IV, 1006a21—24. Ср. Soph. el. 10, 170b26—32, 171a23—27). Стремясь закрепить за каждым словом определенное значение, умозаключающий должен точно придерживаться словесной стороны дела, не подменять одни слова другими и в том случае, когда они будут синонимами по отношению друг к другу. «Ибо и слова должны быть точно такими же, как и вещи, если [серьезно] озабочены о получении [верного] опровержения или умозаключения, например, когда [в посылках говорится о] верхней одежде, надо умозаключать не о плаще, а [именно] о верхней одежде. [Ведь] хотя другой [вывод] также верен, однако [он получен] не через умозаключение, тому же, кто захочет узнать о том, почему [дело обстоит] так, требуется еще [ответить на] вопрос о том, означают [ли] они одно и то же [или нет]» (Soph. el. 6, 169a28—33).

Ошибок, основанных на языковом выражении, существует шесть видов: 1) омонимия (ὁμονυμία, лат. fallacia aequivocationis, тождествие); 2) амфиболия (ἀμφιβολία, лат. f. ambiquitatis); 3) [ложная] связь (σύνθεσις, лат. f. compositionis); 4) [ложное] разделение (διαίρεσις, лат. f. divisionis); 5) произношение или просодия (προσῳδία, лат. f. accentis); 6) двусмысленность грамматической формы выражения (σχῆμα λέξεως, лат. figura dictionis) (Soph. el. 4, 165a23—27).

Омонимия, как ее понимал Аристотель, основана на отождествлении одноименных, но различных по своей сущности объектов. В «Категориях» ей противопоставляется синонимия (συνονυμία), при которой различные имена прилагаются к одному и тому же объекту. Например, слово ζῷον («создание») является общим именем для человека и картины, хотя «понятие сущности у них различное» (Cat. I, 1b4). В основе разделения имен на омонимы и синонимы лежит реальное различие между словами и вещами. «В диспутах,— пишет Аристотель,— нельзя оперировать самими вещами. а, напротив, вместо вещей мы берем их символы (σύμβολα). слова, а затем мы [часто] полагаем, будто то, что имеет место для слов, должно иметь значение также для самих вещей, как если, к примеру, сперва считают, а затем (имеют дело с самим) считаемым. Однако здесь отсутствует полное равенство. Ибо имена, как и понятия, ограничены по числу, количество же вещей безгранично. Поэтому одно и то же понятие и одно и то же имя должны

[одновременно] обозначать множество вещей» (Soph. el. 1, 165a6—13).

Омонимию слов Аристотель называет одним из важнейших источников софизмов. Плохое есть хорошее, так как то, что должно быть, хорошо, а плохое должно быть. Ошибка основывается на омонимии выражения «должно быть» (τὰ δέοντα), означающего и необходимость существования (например, зла) и моральное долженствование (делать хорошее). Такой же источник имеет софизм в том, что больной есть здоровый, так как он выздоровел. «Можно [сказать двояко]: он выздоровел, так как был болен, и что выздоровел больной, однако здоровый не есть больной, а больной — не тот, кто теперь есть, а кто был раньше таковым» (Soph. el. 4, 166a4—6). На омонимии слов построены многие софизмы мегарцев. Например, софизм Евбулида: не потерял ли ты то, что раньше имел, а теперь не имеешь. Но тот, кто потерял одну из десяти игральных костей, более не имеет десяти костей, значит, он потерял все десять костей. «Однако,— замечает Стагирит,— потеряно только то, чего более не имеют, а до этого имели» (Soph. el. 22, 178a31—32).

В отличие от омонимии, *амфиболия* представляет собою двусмысленность не отдельных слов, а целых выражений. «Например, если [кто-то] видит, то видит ли это? Видит же колонну, так что колонна видит» (Soph. el. 4, 166a9—10). В обоих выражениях указательное местоимение «то» («это») выступает то в роли дополнения («то, что видится»), то в роли подлежащего («то, что видит»), смешение этих частей речи приводит к амфиболии.

На *псевдосвязи* основаны ошибки типа: «непищущий пишет», так как он обладает способностью писать (Soph. el. 4, 166a28—30). Или: истинно ли теперь (νῦν), что ты родился? Значит ты теперь родился (Soph. el. 20, 177b20—21). Другим примером псевдосвязи понятий в суждении может служить утверждение: пять есть четное и нечетное число, так как оно состоит из двух и трех (Soph. el. 4, 166a33—34).

Внутренним источником софизмов языкового происхождения является, как видим, смешение значений слов и выражений. Это становится еще более явным, когда мы переходим к рассмотрению софизмов *внеязыкового* происхождения.

Внеязыковые ошибки подразделяются Аристотелем на семь видов (Soph. el. 4, 166b20—27).

Прежде всего к ним относятся софизмы, построенные *на акциденции* (παρὰ τὰ συμβεβηκός, лат. fallacia accidentis). «Паралогизмы на основе акциденции возникают, когда полага-

ют, будто [самой] вещи присуще то, что свойственно ее акциденции. Поскольку же одному и тому же [предмету] присуще много акциденций, не обязательно, чтобы все они были присущими и подлежащему высказывания. Например, если Кориск есть [нечто] другое, чем человек, то он есть нечто другое, чем он сам, если одновременно он является человеком» (Soph. el. 5, 166b28—33. Ср. 5, 166b33—36). Согласно теории аналитического силлогизма, акциденция не образует среднего термина. Поэтому выводы на основе акциденции хотя и возможны, но не необходимы. В главе 24 трактата «О софистических опровержениях» Аристотель приводит множество софизмов, построенных на акциденциях. Знаешь ли ты то, о чем я хочу спросить тебя? Знаешь ли ты пришедшего или закутанного? Является ли статуя твоим созданием? Является ли пес твоим отцом? (поскольку он твой и является отцом щенят). Будет ли многократное малого малым? (24, 179a33—35). «Во всех этих случаях,— отмечает Аристотель,— очевидно, что истинное по отношению к акциденции не обязательно должно быть истинным также относительно [самих] вещей; ибо только то, что неотделимо и едино с сущностью (κατὰ τὴν οὐσίαν ἀδιαφόρας καὶ ἕν) оказывается присущим всему этому» (24, 179a35—39).

В «Аналитиках» такие паралогизмы рассматриваются как силлогизмы, построенные не на среднем термине. Например, если бóльший термин высказывается о меньшем на основании такого случайного для последнего признака, как «быть объектом мысли»:

Мыслимый Аристомен (*B*) существует всегда (*A*)
Аристомен (*B*) есть мыслимый Аристомен (*B*)

Аристомен (*B*) существует всегда (*A*)

В традиционной формальной логике подобная ошибка квалифицируется как учетверение терминов. Глубже понимает дело Аристотель. Он говорит, что бóльшая посылка в такого рода силлогизме в действительности является частной, поскольку в ней говорится не о всяком вообще Аристомене, а только о мыслимом; с общностью же большей посылки философ связывает присущность среднего термина меньшему в качестве его сущности. Только сущность высказывается о вещи безусловно и без ограничения.

Анализ ошибок на основе акциденции дает нам естественный переход к следующему виду ошибок: к ошибкам *из сказанного безусловно и условно* (τὸ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς, лат. secundum quid et simpliciter).

Классическим примером такого рода софизмов является вопрос о том, может ли несущее существовать, поскольку оно является объектом мнения и как таковое существует. Или, наоборот: сущее не есть сущее, если оно не есть одно из сущего, например, не есть человек, который ведь является чем-то существующим. Аристотель считает проблему решенной, когда заявляет, что «не одно и то же быть чем-нибудь и быть просто» (Soph. el. 5, 167a2). «Просто» (абсолютно) существует только сущность, все прочее существует относительно нее, в качестве ее акциденции. В трактате «Об истолковании» этот вопрос ставится в связь с особенностью суждений высказывать любую мысль о каком-либо подлежащем как о чем-то существующем, хотя сам по себе объект мысли может и не существовать реально. Например, когда об умершем Гомере говорится, что он есть поэт. Здесь существование приписывается субъекту как объекту мысли, т. е. в относительном, акцидентальном смысле. «Существование приписывается Гомеру лишь как случайный признак, поскольку он является Гомером, однако не самому по себе Гомеру приписывается существование» (De interpr. 11, 21b26—28).

Абсолютному противолежит в качестве снимающего его абсолютное же отрицание, а относительному — относительное. Отрицанием суждений «Гомер есть поэт» будет не суждение «Нет Гомера, являющегося поэтом», а «Нет Гомера, мыслимого в качестве поэта». Так мы пришли к третьему виду ошибок внеязыкового характера: к паралогизмам, основанным на незнании опровергающего силлогизма и опровергающего случая (παρὰ τὸ μὴ διορίσθαι τί ἐστι συλλογισμὸς ἢ τὸ ἔλεγχος, лат. ignoratio elenchi). Они возникают, когда мы доказываем совсем не то, что противоречит опровергаемому нами положению или неверно строим опровергающий его силлогизм. Чтобы избежать подобных ошибок во время спора, надо в слова вкладывать один и тот же смысл и обращать внимание на то, не оговорены ли кажущиеся нам противоречащими друг другу положения различными, снимающими их взаимную противоречивость, условиями. Иначе с одинаковым успехом возможно доказывать, что одно и то же является, например, двойным и недвойным, поскольку оно находится в разных отношениях к единице и тройке. «Таким путем,— замечает Аристотель,— достигается мнимое доказательство противоречащего» (Soph. el. 5, 167a28—29).

Четвертый вид ошибок, это — *предвосхищение основания* вывода (παρὰ τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν, лат. petitio principii). «Ошибочные умозаключения, возникающие из-за того, что с самого начала предполагают в качестве истинного [то, что

подлежит доказательству], могут возникать столь же часто и таким же путем, как и постулирование из начала (τὰ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖσθαι). Видимость же опровержения и здесь проистекает из того, что [люди часто] не в состоянии понять, что́ тождественно и что́ различно» (Soph. el. 5, 167a36—39). Постулирование основания, которое рассматривается Аристотелем во многих сочинениях его «Органона», может быть самым различным по своей форме [3]. Вообще говоря, мы сталкиваемся с такой ошибкой всякий раз, когда то, что существует и познаваемое через другое, не сводится к другому и признается в качестве самоочевидной истины. Аристотель, следовательно, настаивает на сведении явлений к их причине и на их доказательстве через их причинное объяснение (Anal. pr. II, 16, 64b34—38. Ср. Anal. post. I, 26 и в Top. VIII, 13).

Для причинного объяснения же надо различать причинную зависимость явлений от их временной последовательности, а доказательства из причин от выводов, пользующихся такими основаниями, как признаки и приметы. Ошибка в опровержении «*из следования*» (παρὰ τὸ ἑπόμενον ἔλεγχος, лат. fallacia consequentis) «возникает из того, что полагают обратимость следования» (Soph. el. 5, 167b1—2) и думают, что если из одного следует другое, то и из другого следует первое. Такие ошибки возникают, в частности, когда мы слишком доверчиво относимся к свидетельствам чувственного восприятия. Например, заключаем, что был дождь, так как земля влажна. Однако, это не необходимо. Сюда относятся выводы из примет, часто применяемые в области риторики. Таково, например, доказательство того, что человек нарушил супружескую верность, так как его часто видят вечером прогуливающимся на улице. Такого рода ошибки могут иметь глубокие последствия при разработке философского мировоззрения. Так, Мелисс доказывал, что мир не возник, поскольку он беспределен и безначален (в пространстве и времени). Аристотелю этот вывод кажется неубедительным. Хотя все возникающее имеет, конечно, начало, однако не все имеющее начало возникает обязательно во времени и в пространстве (Soph. el. 5, 167b12—20).

Ошибка «из следования» представляет собой частый случай *объяснения не из причин* (παρὰ τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον, лат. fallacia propter non causam ut causam). «[Опровержения], возникающие из-за принятия непричины за причину, бывают, когда непричина проникает в опровержение, как будто оно на ней основано. Это бывает в умозаключениях, которые ведут к невозможному» (Soph. el. 5, 167b21—23). В доказательствах, осуществляемых посредством приведения к

невозможному, реальное основание явления и основание его познания расходятся, а их часто принимают за одно и то же.

Объяснение рассматриваемых явлений из их сущности и причины равносильно сведению их к чему-то одному и единому, не допускающему двусмысленных вопросов и ответов. Ошибка, возникающая при *объединении нескольких вопросов в один* (τὸ τὰ πλείω ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν, лат. fallacia plurium interrogationum ut unius), бывает, когда дается однозначный ответ «да» или «нет» на вопрос, который в действительности является сложным и требует подразделения на подвопросы, так как он относится к различным вещам. Например, могут спросить: «Образованны ли Каллий и Фемистокл?» В этом случае как ответ «да», так и ответ «нет» могут оказаться ложными, поскольку возможны также два возражения: «Каллий образован, а Фемистокл не образован» и «Каллий не образован, а Фемистокл образован». Но это — простейший случай. Обычно источником объединения нескольких вопросов в один является омонимия слов. «Ибо,— замечает Аристотель,— какая имеется разница между вопросом о том, образованны ли Каллий и Фемистокл, и случаем, когда оба они, будучи разными [лицами], получают одно и то же имя? Ведь если [имя] обозначает более, чем одно, то и спрашивается более, чем одно» (Soph. el. 17, 175b41). По Стагириту, каждый вопрос должен относиться только к одной сущности и к одному репрезентирующему ее понятию, только при этом условии возможен всегда однозначный ответ, высказываемый в форме категорического суждения (Soph. el. 7, 169a8—12). В противном случае всегда возможны паралогизмы.

Аристотелевская классификация ошибок не образует бессистемного анализа всевозможных ошибок, «пестрой смеси», как назвал ее Т. Котарбиньский [4]. Ошибки расположены Аристотелем в качестве параллели к поступательному движению познания от слова к вещи и от вещи к ее сущности. Каждая из ошибок соответствует определенному этапу углубления познания, проникновения его в сущность. Это не удивительно. Софистические ошибки являются ложными опровержениями правильных силлогизмов, а последние рассматриваются Аристотелем в направлении возрастающего значения их теоретико-познавательной ценности. Полное разоблачение всякого рода софизмов достигается при познании сущности рассматриваемого объекта и при построении на ее основе непреложных доказательств аподейктики.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

«ОРГАНОН» АРИСТОТЕЛЯ И БУРЖУАЗНОЕ АРИСТОТЕЛЕВЕДЕНИЕ XIX—XX ВВ.

До XIX в. среди историков философии, следовавших в основном взглядам Канта, было принято считать вершиной развития древнегреческой философии систему Платона, Аристотель же расценивался ими как односторонний эмпирик.

Взгляд на вещи коренным образом изменился после того, как в 1804—1805 гг., порвав с трансцендентальным идеализмом Шеллинга, Гегель приступил к формированию своей собственной философской системы. Субстанцию Шеллинга, как абсолютное тождество, стоящее над всеми противоречиями и изменениями реального мира и представляющее их «индифференцию», он заменил представлением о разуме, как диалектически развивающемся и мыслящем себя мышлении. Идея такого мышления впервые была высказана Аристотелем, и Гегель с большим рвением взялся за изучение его философии и логики [1]. Хотя в аналитике Аристотеля Гегель видел только «рассудочную логику», рабочий метод древнего философа оценивался им как диалектический [2]. Взгляды Гегеля на Аристотеля разделили его ученики и последователи как Муссман, Эрдман, Бизе, Розенкранц, Куно Фишер и др.

Однако гегелевское направление в истории философии продержалось недолго. Когда в 1826 г. молодой А. Тренделенбург показал Гегелю свою докторскую диссертацию, посвященную анализу понятия сущности в философии Аристотеля, последний сказал: «Аристотелем незаслуженно пренебрегают, а он по своей спекулятивной (читай: диалектической. — *Р. Л.*) глубине превосходит Платона» [3]. Прошло, однако, совсем немного времени, и тот же Тренделенбург стал пользоваться логикой Аристотеля как средством борьбы против гегелевской диалектики. Парадоксально, но факт. Тренделенбург выступил против Гегеля в эпоху, когда буржуазия, напуганная широкими волнениями среди народных масс, начала отказываться от своих прежних революционных идеалов, а вместе и от диалектики, которую Ф. Энгельс назвал «алгеброй революции».

Процесс постепенного, методически осуществляемого выхолащивания диалектических идей Аристотеля, а также и лежащего в их основе онтологического содержания, продол-

жался и позднее. Хотя буржуазное аристотелеведение, насчитывающее примерно тысячу работ по логике Аристотеля, отражая борьбу различных философских школ и направлений, противоречиво в себе, для него характерны общие черты: стремление представить Аристотеля формалистом, чуждым диалектике. При всем обилии серьезных и ценных исследований по логике Аристотеля, оно не может претендовать на ее объективное истолкование. «Логика Аристотеля,— замечает В. И. Ленин,— есть запрос, искание, подход к логике Гегеля,— а из нее, логики Аристотеля (который *всюду*, на каждом шагу, ставит вопрос именно о диалектике), сделали мертвую схоластику» [4].

Переосмысливание содержания аристотелевского «Органона» началось, естественно, со всевозможных интерпретаций учения Аристотеля о категориях, представляющего собою своего рода мост между его философией и логикой. Аристотелевское понимание категорий было динамическим, объединяющим (посредством определенной концепции развития вещей) различные, на первый взгляд противоположные друг другу аспекты их истолкования.

Категории прежде всего являются самыми общими значениями слова «бытие (как таковое)» (Met. VI, 1102$8$a10—13; XIV, 2, 1039a7—9; IV, 2, 1026a23; De an. III, 5, 410a13 17). Согласно этой, назовем ее семантической, трактовке, бытие имеет столько же значений, сколько имеется категорий.

Однако Аристотель не останавливался на простой фиксации этого факта. За омонимией слова «есть» он вскрывает ее реальное содержание. Категории — «первые различия и противоположности сущего» (Met. X, 7, 1067b9—10; XI, 3, 1061b14; VIII, 9, 1034b9—10; Top. IV, 1, 120b36). Поэтому они часто называются просто «первичными» (определениями сущего) (τὰ πρῶτα) (Met. V, 9, 1034b9; Anal. post. II, 13, 96b20), «родами бытия» (γένη τῶν ὄντων) (De an. II, 1, 412a6), просто «родами» (Cat. 8, 11a38; Anal. post. II, 13, 96a19; De an. I, 1, 402a23) и «категориями сущего» (κατηγορίαι τοῦ ὄντος) (Phys. III, 1, 200b28; Met. XI, 9, 1066b8; De gen. et corr. I, 3, 317b6 и др.). Мы имеем, следовательно, онтологический аспект трактовки категорий.

Сущее как таковое не есть род, существующий наряду с вещами — а только возможность их в смысле материи, актуально же мир существует в качестве собрания множества единичных вещей («первичных сущностей»). Вопрос о бытии каждой вещи «сводится к вопросу о том, что представляет собою сущность» (Met. VII, 1, 1028b4), определенностями которой являются все прочие категории. Поэтому все 10 ка-

тегорий Аристотеля распадаются на два класса: 1) класс сущностей и 2) класс высказывающихся о них акциденций (прочие категории) (Met. IV, 4, 1007a35; Top. II, 2, 109b5; Cat. II, 2a29). В этой связи Аристотель говорит о «категориях сущности» (Phys. II, 2, 201b21).

Так мы получаем логический аспект понимания категорий. Они так же высказываются о сущности, как предикаты — о подлежащем. Категории являются общими «сказуемыми» возможных суждений (τὰ κατηγορούμενα) (Met. IV, 7, 1017a25; Top. II, 2, 109b5; Anal.post. I, 22, 84a1; II, 13, 96b12 и др.). Логическое, как его понимал Аристотель, отображает реальные связи различных категорий и тем самым бытие.

В буржуазном аристотелеведении диалектика связи трех моментов развития понятия «категория» обычно игнорируется. Они легли в основу самостоятельных, противостоящих друг другу интерпретаций категорий. Семантическую интерпретацию категорий предложил А. Тренделенбург, онтологическую — Г. Бонитц, а логическую — О. Апельт. Эти концепции были выдвинуты в XIX в., в XX же в. господствует логическая интерпретация, а также всевозможные эклектические трактовки аристотелевских категорий.

Семантическая интерпретация категорий была выдвинута А. Тренделенбургом в книге «О категориях Аристотеля», а свое полное развитие получила в его книге «История учений о категориях». Тренделенбург исходит из того, что у самого Аристотеля является скорее выводом, чем началом учения о категориях. Платон (Soph. 262c и Theaet. 202b) и Аристотель (Cat. 4, 1b25) понимают категории в смысле «высказанного вне связи», следовательно, делает вывод Тренделенбург, они возникли из языка. «Категории,— утверждает он,— являются элементами, возникшими из разложения предложений» [5]. Их первоисточник — грамматика греческого языка. Категория сущности соответствует существительному, качества — прилагательному, количества — числительному, отношения — степени сравнения прилагательных, места и времени — наречиям (места и времени). Остальные четыре категории обобщают свойства глагола, а именно: категории действия и страдания соответствуют его активному и пассивному залогам, посредством категории положения выражается непереходность глаголов, а категория обладания отображает своеобразие греческого перфекта [6].

Грамматическое происхождение категорий не мешает, по мнению Тренделенбурга, их логическому применению. «Поэтому категории оказываются общими понятиями, под

которые подпадают предикаты отдельных предложений... Категории являются самыми общими предикатами» [7], хотя категория сущности может выступать также в качестве субъекта суждений. Однако, Тренделенбург резко выступает против Гегеля и Теннемана, которые отождествляли категории с реальными определенностями самих вещей. Таблица противоположностей пифагорейцев, например, не имеет ничего общего с категориями Аристотеля. «Категории,— пишет Тренделенбург,— возникли из логических потребностей определения понятий. Мы должны иметь это в виду, чтобы не смешивать друг с другом реальные принципы и логические категории... Поэтому сомнительно говорить о начале учения о категориях еще до Сократа» [8].

Взгляд на категории А. Тренделенбурга явно расходился с аристотелевским пониманием их как определенностей самого бытия. Поэтому его концепция первоначально не была поддержана буржуазными историками философии [9], а напротив, подверглась резкой критике.

Первым выступил против Тренделенбурга Г. Риттер, который понимал под категориями «роды бытия», обозначенные посредством слов. Против нее, по его мнению, говорит сама история грамматики: 1) расчленение предложения по частям речи было сделано уже после Аристотеля, которому оно было неизвестно; 2) сам Аристотель нигде не указывает на связь категорий с частями речи, а 3) называет их общими родами бытия, 4) в грамматике наречия сводимы к глаголам, а прилагательные — к существительным, так что схема из десяти категорий сокращается до двух категорий.

С критикой концепции А. Тренделенбурга выступил также Г. Бонитц. Категории являются не предикатами и субъектами предложений, а реальной основой всякой предикации, понятиями вообще, «без того, чтобы при этом каким-либо образом мыслилась их (обязательная.— *Р. Л.*) связь с другими понятиями..., следовательно, выражение κατηγορία означает различные значения, которые связаны с понятием ὄν (сущего.— *Р. Л.*)» [10]. Бонитц, как мы видим, подчеркивает первичность онтологического содержания категорий. «Категории в понимании Аристотеля,— пишет он,— ... означают высшие роды, под которые должно подводиться любое сущее. Они служат поэтому нам для ориентации в области того, что нам дано через опыт» [11].

Нельзя сказать, чтобы не было попыток объединить оба аспекта понимания категорий Аристотеля. Однако, неспособность и нежелание разобраться в глубинах диалектического мышления этого философа обрекали все попытки та-

кого рода на неудачу. Так, Эд Целлер, стремясь подняться выше семантической и онтологической интерпретаций, не достигает ничего более, как эклектики. Категории Аристотеля называются им то «определенностями сущего», то «одними формальными связями», которые, будучи совершенно пустыми в себе, способны принимать в себя самое различное содержание опыта [12]. Диалектическую, на основе представлений Аристотеля о развитии вещей от общего к особенному, однако несколько общую и недоказанную интерпретацию выдвинул К. Прантль. «В противоположность к Платону,— пишет он,— Аристотель исходит из того, что общее осуществляется в конкретности существующего и в этой реальности оно постигается человеческим мышлением и языком... Онтологическим базисом категорий является поэтому ведущий к определенности процесс осуществления, но само бытие не есть категория и в качестве категории функционирует лишь постольку, поскольку оно совпадает с определенностью человеческих высказываний, составляющих его результат, и таким путем категории в качестве категорий имеют языковое значение» [13]. Формальнологическое решение проблемы предложил Фр. Брентано. Сущее как таковое — предельно общее понятие, его нельзя поэтому определить с помощью рода и видового различия и единственным способом для его манифестации служит анализ различных значений слова «есть», т. е. категорий [14].

В конце XIX в. О. Апельт (ученик Х. Зигварта) дает логическую интерпретацию категорий Аристотеля, которая получила большое распространение в неокантианских и неопозитивистских кругах аристотелеведов. Категории, по его мнению, суть значения не реального сущего, а логической связки суждений, копулы «есть». «ἐστί, — утверждает Апельт,— является одной только капулой, которая посредством категорий приобретает свое содержание и определение» [15]. Иначе говоря, субъективный синтез представлений, осуществляемый нами в суждениях, получает свое более конкретное выражение в зависимости от типа категорий, в плоскости которых он проводится, и которые, таким образом, представляют собою самые общие предикаты. «Категории,— утверждает О. Апельт,— суть отрозненные (abgelöster) предикаты, согласно их самым общим родам» [16]. Апельту следовали в понимании категорий Аристотеля Т. Гомперц, Дж. Льюис и другие историки философии.

Одновременно предпринимаются попытки к сближению учения о категориях Аристотеля с платоновским. Так, по мнению А. Герке, зародышем аристотелевских категорий

является разделение бытия на существующее в себе (сущность) и акциденцию, предпринятое учеником Платона Ксенократом [17]. Эд. Гартманн пытается дополнить 10 категорий Аристотеля общими понятиями его метафизики, в которых он сближается с Платоном (единое, многое, тождественное, различное и т. п.) [18].

В XX в. интерес к категориям заметно упал, фундаментальные концепции по истолкованию категорий Аристотеля отсутствуют. В связи с развитием представлений о формалистическом характере логики, их объективное содержание выхолащивается и они трактуются, как правило, в семантико-логическом плане.

Эта тенденция проявилась в работе Г. Майера «Силлогистика Аристотеля» [19]. По его мнению, учение о категориях возникло уже у Платона и было вызвано потребностями борьбы с софистикой. Чтобы распутывать паралогизмы надо было раскрывать омонимные значения слов, относя их к различным родам бытия. Категории возникли «языково-эмпирическим путем» [20], а не как обобщение бытия. Новой же логике нет нужды следовать онтологии при истолковании категорий Аристотеля. «То, что у Аристотеля было различными видами бытия,— пишет Майер,— является разными видами представлений, которые отличаются друг от друга в логических рассуждениях» [21]. Поэтому «существует столько категорий, сколько значений имеет бытие в экзистенциальных суждениях» [22]. Признавая известную связь категорий с онтологией, Майер, как мы видим, не считает ее обязательной и предпочитает рассматривать их в качестве значений копулы суждений.

Логико-семантической трактовки придерживается в основном и Р. Виттен, по которому категории возникли первоначально при рассмотрении значений слов в диалектических спорах и только потом получили «побочное применение в метафизике» [23].

Как «популярное отображение вещей», в донаучном мышлении трактует категории В. Татаркевич. «Бытие категорий,— утверждает он,— не является ни бытием суждений, высказываний об истине и лжи, субъективных связей элементов,— ни бытием тех понятий, которые простираются на сущее в его полной реальности и его слагают. Категории находятся на перепутьи. Эта неразличимость их означает, что их бытие есть проблема» [24].

Гипотеза В. Иегера о творческом развитии взглядов Аристотеля открыла возможность представить онтологический и логический аспекты понимания категорий в качестве ото-

бражения различных фаз эволюции взглядов на логику их автора. Так, по В. Д. Россу, в категориях Аристотеля представлены «основные типы слов и фраз, которые могут быть объединены, чтобы образовать предложение. Поступая так, он приходит к самой ранней из известных нам классификаций основных типов бытия, составляющих структуру реальности» [25]. О логической и онтологической фазах в истолковании категорий самим Аристотелем пишет и К. Фритц [26]. Против односторонности онтологической (Бонитц) и логической (Апельт) интепретаций категорий Аристотеля выступает Л. М. Рийк, называющий эти интерпретации «исторической ошибкой» [27]. Аристотелевское учение о категориях, пишет он, отвечает нормам античного («интенсионального») мышления, в котором еще не различаются «формальные» понятия и конкретные вещи. «Оба аспекта,— пишет Рийк,— не только взаимно связаны у Аристотеля, но даже взаимно обогащают друг друга, и это происходит таким образом, что онтологический аспект оказывается превалирующим...» [28] Также позитивистски подходит к проблеме категорий И. М. Бохеньский. По его мнению, сочинение Аристотеля «Категории» — одна из самых ранних работ, написанных под влиянием Платона. Однако, и в наши дни аристотелевское учение о категориях сохраняет известное значение, став прообразом для современной теории типов высказывания.

В учении о категориях предметная область научного познания сведена к исследованию сущности. Сущность же делится на : 1) «первичную» (отдельная вещь, напр. Сократ) и 2) «вторичную сущность» (ее ближайший вид). Только вторичная сущность может быть и субъектом и предикатом суждений, а следовательно, быть средним термином в доказывающем силлогизме (Met. XII, 4, 1078b24; Top. II, 2, 158a36—37; Anal. post. I, 9, 75b37; Anal. pr. I, 27, 43a38—44 и др.). Понятие сущности составляет основу доказывающей науки, а структуру такой науки рассматривает логическая теория «Аналитик» (Anal. pr. I, 1, 24b10—11; Met. IV, 3, 1005a5—8; IX, 1, 1059b18—19; Eth. Nie. VI, 3, 1139b31—38).

Анализ, как его понимал Аристотель,— не просто разложение целого на части, а сведение свойств рассматриваемого объекта к его сущности, а в конечном счете — к самым общим принципам бытия и познания. «Мы тогда уверены в познании каждой вещи,— пишет он,— когда узнаем ее первые причины, первоначала и разлагаем ее вплоть до элементов» (Phys. I, 1, 184a12—14).

Аналитический метод познания вещей через их сущность философ связывал с задачами исследования их генезиса.

В качестве цели и энтелехия развития сущность включает в свою структуру определенности фаз этого развития, почему ее полное понимание предполагает рассмотрение генезиса вещи. «То, что является последним при генезисе, — замечает Стагирит,— является первым при анализе» (Eth. Nie. III, 5, 1112b23—24. Ср. Met. VII, 9, 1034b30—32). Аналитико-генетический метод применяется им при анализе природы государства, домохозяйства, животных. Тесная связь логики с онтологией обусловливает, как мы видим, ее диалектический характер.

Пробуждение живого интереса к логике Аристотеля в начале XIX в. вызвано самыми различными причинами. Гегельянцы видели в ней один из истоков гегелевской диалектики; напротив, историки философии, следующие за Тренделенбургом (Дробиш, Фр. Фишер, Твестен) пытались противопоставить ее диалектике; наконец, к изучению логики Аристотеля обратились сторонники ее математизации (Дж. Буль, Гамильтон). В этих условиях издание полного собрания сочинений Аристотеля стало настоятельной потребностью и оно было осуществлено учеными Прусской Академии наук [29].

Назвав диалектику Гегеля «грандиозной ошибкой», Тренделенбург не придумал ничего лучшего, как противопоставить ей аналитику Аристотеля. Известный повод к такому противопоставлению мог дать, правда, сам Гегель, который, отдавая должное «диалектической манере» мышления Аристотеля, все же считал создателем диалектики как искусства идти к истине посредством раскрытия противоречий в мышлении и бытии Платона (см. его оценку диалогов Платона «Софист» и «Парменид»). Этой сложностью, можно сказать половинчатостью, гегелевской оценки диалектики Аристотеля и воспользовался Тренделенбург. «Если формальная логика,— утверждает он,— ставит себя под защиту Аристотеля, то диалектический метод вновь ищет свой прообраз в Парменида Платона» [30]. Прежде всего Тренделенбург производит ревизию гегелевского понимания отрицания. В понимании его в качестве творческой, диалектической силе развития он усматривает основной порок философии немецкого диалектика. Для самого же Тренделенбурга отрицание имеет смысл отвержения ошибочного суждения.

Наряду с этим у Тренделенбурга имеется ряд ценных замечаний о логике Аристотеля. Таково, к примеру, его неустанное подчеркивание ее связи с онтологией. «Аристотель,— пишет он, — нигде не высказал намерения понять мышление из него самого. Такой подход чужд Аристотелю и выдуман лишь в новое время» [31]. В силлогизме, как пра-

вильно замечает Гренделенбург, раскрывается причинная связь явлений.

Издание сочинений Аристотеля дало импульс к филологическим исследованиям его философии. Начало им положил Хр. Брандис. В статье «О порядке книг аристотелевского Органона и его греческих истолкователях...» он с помощью особого историко-филологического метода приходит к выводам, которых не смог сделать Тренделенбург. По его мнению, сличение текстов, а также тщательное изучение греческих комментариев к ним показывает, что «Категории» и «Топика» Аристотеля написаны гораздо раньше, чем формальное учение, изложенное в «Аналитиках», и в лучшем случает представляют собою лишь «набросок учения о науке», возникший еще в годы ученичества Аристотеля в Академии Платона. В том же направлении движется, по сути дела, и мысль Г. Бонитца, автора пятитомных «Аристотелевских исследований». Отмечая бесспорные заслуги Им. Беккера при издании сочинений Аристотеля, он вместе с тем указывает на необходимость более тщательного изучения и сличения текстов, проверки их подлинности и широкого использования при этом античных комментариев к ним.

Однако, историко-философский метод не получил большого распространения среди историков философии. Предложение Брандиса: при истолковании работ Аристотеля обращать больше внимания на «логико-языковые определенности» [32], чем на их идейное содержание, не нашло отклика у его современников. Для его широкого использования в XIX в. недоставало еще общефилософских предпосылок.

В середине XIX в. логика Аристотеля рассматривалась крупнейшими историками философии как неформальная и в тесной связи с общефилософскими взглядами ее автора. Естественно, что главное внимание ее исследователей было направлено к «Категориям» и к «Второй аналитике», в которой изложено учение об «аналитической науке». Иначе обстоит дело во второй половине XIX в. Развитие позитивистских тенденций в области методологии побуждало к постепенному отходу от правила рассматривать логику Аристотеля в связи с его философией. Здесь следует упомянуть имена Ж. Бернета и Т. Гомперца. По мнению последнего, логика Аристотеля имеет своим источником практику диалектических споров в Греции и математику. Аристотель, утверждает Т. Гомперц, в процессе своего творческого развития все более отдалялся от платоновской метафизики и диалектики, становясь позитивным ученым. Называя древнего философа одновременно платоником (т. е. рационалистом) и

Асклепиадом (т. е. эмпириком, подобно античному врачу), Гомперц утверждал, что в душе Аристотеля последний все более брал верх. Силлогистику «Аналитик» он вслед за Дж. Ст. Миллем трактует как скрытую индукцию.

Другим импульсом к формальной трактовке логики Стагирита стало развитие неокантианского направления в методологии. Примером может служить И. Г. Кирхман, написавший пояснения ко всем книгам «Органона». Кирхман упрекает Аристотеля в том, что он переоценивал значение умозрения и причинного объяснения явлений, пренебрегая при этом опытом [33]. Аристотелевскому пониманию науки противопоставляется более «реалистический взгляд», почерпнутый из вульгарного переосмысливания философии Канта, а «Второй аналитике» «Первая аналитика», в которой, по мнению Кирхмана, описана чисто формальная теория выводов.

В более систематической форме подобные взгляды высказаны в фундаментальном труде «Силлогистика Аристотеля» Г. Майера. Как ученик Х. Зигварта, он прилагает все усилия к тому, чтобы дать более формальную трактовку логике Аристотеля, хотя еще не полностью порывает с ее онтологическим пониманием. Подобно Кирхману, он считает, что в «Первой аналитике» изложена теория «чистого силлогизма», а во «Второй аналитике» дано «применение логического силлогизма в области аподейктики и диалектики» [34]. Предвосхищая позднейшие взгляды В. Иегера и Фр. Сольмсена, он заявляет, что логические воззрения Аристотеля развивались в сторону все более формального понимания мышления, и это дает ему повод предположить, будто «Первая аналитика» написана позже, чем «Вторая аналитика», а обе они — позже, чем «Топика».

Главной своей задачей Майер ставит доказательство того, что «формы суждения и умозаключения (можно понять) независимы от всех метафизических (т. е. философских.— *Р. Л.*) соображений» [35]. Если, например, вещь составлена из сущности (назовем ее A) и ее явления (не — A), то понимая вещь как целое, мы должны были бы утверждать, что она есть A и не — A, а это несовместимо с законом противоречия. Поэтому мы не должны связывать понятие закона противоречия с сущностью, как это делает сам Аристотель. По той же причине не следует в область логического мышления вводить представление о возможном, как некотором единстве противоположных определений, а только допустимость того, что уже существует или необходимо будет существовать.

Основные формы логики, утверждает Майер, были открыты Аристотелем путем анализа языка. «Путь, на котором Аристотель ищет формы и логические связи суждений о необходимом, действительном и возможном, есть путь логической эмпирии, рефлексии о данном в языке. Через языковую скорлупу он пытается проникнуть к логическому ядру»[36]. Так непонимание диалектики (лучше сказать: нежелание считаться с нею) даже выдающихся буржуазных аристотелеведов приводит к превратному пониманию основ аристотелевской логики.

Огромную роль в дальнейшем развитии буржуазного аристотелеведения сыграло появление книг В. Иегера[37], в которых он выдвинул идею развития взглядов Аристотеля от умозрительной диалектики Платона (которой он придерживался, когда был еще учеником Платона) ко все большему методологическому формализму. В своем «Органоне», утверждает Иегер, Аристотель «строит новую (по сравнению с диалектикой Платона.— *Р. Л.*) дисциплину в качестве чисто формального искусства»[38]. В отношении Аристотеля поэтому «неправильно говорить о метафизической логике», искать «проекцию логического понятия, суждения и умозаключения в сущем»[39]. Однако, даже такое сближение логики Аристотеля с современными Иегеру формалистическими направлениями в ней не помогло ему освободиться от чувства неприязни к ней. «Исследование значения Аристотеля как духовного руководителя в странах Запада не умаляется, конечно, тем, что развитие подлинно философских достижений и знаний в культурной жизни Европы осуществлялось в виде пятивековой борьбы против него. Но с современной точки зрения он все же является представителем традиций, а не символом нашей собственной проблематики, творчески прогрессирующего свободного познания»[40].

В целом гипотеза Иегера была принята буржуазными аристотелеведами, хотя не полностью и не безоговорочно. «Развитие Аристотеля как философа,— заметил в этой связи И. Дюринг,— не может измеряться одним только представлением об удаленности его от идей Платона, а удаленность от Платона не представляет собою надежного аргумента для датирования какого-либо места в сочинениях Аристотеля. В течение всей жизни он был в известном смысле платоником, особенно в тех областях, которые уже были разработаны Платоном»[41]. По мнению Ц. Шори, эмпирический («научный» по Иегеру) и метафизический («платоновский») методы так тесно связаны друг с другом у Аристотеля, что их нельзя противопоставлять друг другу[42]. Гипотеза Иегера,

считает Р. Брандт, имеет слишком общий характер, чтобы на ее основе можно было строить предположения о времени написания сочинений Аристотеля.

Вообще говоря, Иегер только бегло коснулся проблем аристотелевской логики. Применить его гипотезу также к этой области системы Аристотеля вызвался Фр. Сольмсен. Подобно тому, как по Иегеру существует «праметафизика», так, предположил Сольмсен, должна существовать и «пралогика».

Для доказательства своего предположения Сольмсен прибегает к «филологическому методу», обогащенному, однако, гипотезой Иегера об эволюции взглядов Аристотеля в направлении все более формального понимания мышления. Сличая формулировки энтимем в «Риторике» (см. I, 1, 1357a22 и 1358a1—8), он находит возможным отнести имеющееся между ними расхождение к разным периодам понимания силлогизма Аристотелем. По Сольмсену, энтимемы из вероятностей были диалектической формой выводов, тогда как энтимемы из признаков, дающие достоверные выводы, стали прообразом для аналитической силлогистики. «Возникновение аристотелевской силлогистики,— пишет он,— теперь ясно для нас. Аподейктика есть продолжение того математического метода, который Платон изложил в шестой книге своей Политики наряду с νοητὸς τόπος. У Аристотеля этот метод с самого начала стал методом познания и разросся в широко-разветвленное и общезначимое учение об умозаключениях. Гордое здание диалектики, которой сам Платон отдавал предпочтение, было снесено этаж за этажом» [43].

Значение «филологического метода», вновь возрожденного Сольмсеном, двояко. С одной стороны, его применение способствовало уточнению многих понятий философии Аристотеля, а с другой стороны, его применение открывало путь для всевозможных произвольных конструкций [44]. Стало возможным считаться только с формальными частями логики Аристотеля, относя содержательные части к периоду незрелой логики, какая была у Аристотеля в ранний период его жизни. В этом направлении филологическим методом пользовались, например, Э. Капп, П. Гольке, И. М. Бохеньский, Я. Лукасевич.

Следующим этапом в развитии буржуазного аристотелеведения было переиначивание самой структуры аристотелевского силлогизма. Форма посылок категорического силлогизма («Все люди суть смертны», а «Сократ есть человек») уже более не гармонировала с формалистическими трактовками аристотелевской логики, так как копула «есть» указы-

вала на известную отнесенность формы вывода к структуре объективного бытия.

Ранний неопозитивизм в лице Б. Рассела и представителей Венского кружка открыто выступал против субстанциалистской логики Аристотеля. Так, Рассел называет ее «устаревшей», «глубоко враждебной нашему мышлению» [45]. Понятие «субстанция»,— пишет он,— это метафизическая ошибка, которой мы обязаны переносом в структуру мира структуры предложения, состоящего из подлежащего и сказуемого» [46]. Чтобы покончить с философским субстанционализмом, Рассел предлагает переиначить категорическую форму посылок в условную. «Мы,— пишет он,— должны разделить единое утверждение «все греки — люди», на два: одно «имеются греки» (которое, будучи частным утверждением, не является, по Расселу, логическим суждением.— *Р. Л.*) и другое — «если нечто является греком, то это — человек». Последнее остается чисто гипотетическим и не подразумевает того, что существуют греки» [47]. Сходно понимает проблему Р. Карнап. Современная логика, пишет он в статье с характерным названием: «Преодоление метафизики через логический анализ языка», «придает знаку о существовании такую синтаксическую форму, что он не может быть отнесен в качестве предикта к знаку субъекта, а только к предикату» [48].

После такого преобразования посылок субъективным идеалистам удобнее говорить, что объектами наших суждений являются не сами реальные вещи, а отдельные качества («предикаты») и комплексы ощущений. «С помощью школьной (читай: аристотелевской.— *Р. Л*). логики,— замечает в этой связи Ф. Франк,— школьная философия могла без труда доказывать бессмысленность прагматического понимания истины, а также релятивизма в области физики. Новая логика Рассела и его школы оказалась способной привести в систему подлинно научного мировоззрения эмпирические и не совсем точные взгляды Маха и Джемса» [49].

Однако, отношение к Аристотелю, пусть даже с внешней стороны, изменилось, когда неопозитивизм при интерпретации его логики воспользовался историко-филологическим методом. Аристотель стал выглядеть как античный предшественник современной логистики, а логистика смогла опереться на авторитет великого философа.

Почин в этом направлении сделал представитель Львовско-Варшавской школы неопозитивистов Я. Лукасевич. Пользуясь выводами В. Иегера и Ф. Сольмсена о том, что наиболее формальные части «Органона» отвечают внутрен-

ним тенденциям развития самого Аристотеля, а потому представляют логику, с которой единственно нужно считаться, он приходит к утверждению, что Аристотель понимал силлогизм в виде импликации, и уже пользовался логическими переменными. Свое понимание логики Аристотеля Лукасевич изложил в ряде статей (назовем здесь статью «К истории логики высказываний» [50]), а в более развернутом виде изложил в книге «Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики». Силлогизм Аристотеля, по мнению Лукасевича, не состоит из категорических посылок, а представляет собою единое условное суждение типа: «Если А высказывается обо всяком В, а В высказывается обо всяком С, то А высказывается обо всяком С» [51].

Представив так силлогизм Аристотеля, Лукасевич отклоняет упреки, сделанные в адрес древнего философа Ф. Коплестоном и Б. Расселом. «Аристотель,— утверждает он,— не ответственен за то, что в течение многих столетий его силлогистика, или, точнее говоря, искаженная форма его силлогистики, была единственной логикой, известной философам. Он не несет ответственности за то влияние его логики на философию, которое, как мне кажется, было губительным. В основе этого отрицательного влияния лежит, по моему мнению, предрассудок, что каждое предложение имеет субъект и предикат, наподобие посылок аристотелевской логики. Этот предрассудок вместе с критерием истины, известным как adaequatio rei et intellectus, явился основой некоторых знаменитых, однако совершенно фантастических философских спекуляций» [52]. Своей главной целью Лукасевич ставит «опровержение детерминизма» и замену его функционализмом.

Идеи Лукасевича были с восторгом встречены в кругах позитивистски настроенных логиков. Так Г. Шольц, отмечая, что у Аристотеля имеются только отдельные элементы логистического понимания логики, а в полном смысле слова они были сформулированы лишь в конце XIX в. у Г. Фреге, писал: «Мы считаем возможным утверждать, что и сам Аристотель сформулировал бы свои мысли таким или сходным образом, имей он в своем распоряжении эти средства» [53].

Своеобразный синтез идей Лукасевича и гипотезы о развитии взглядов Аристотеля Иегера — Сольмсена дал в виде схемы И. М. Бохеньский. В ее основу он положил предположение: «чем выше формальная техника анализа и доказательства, тем позднее работа» [54]. Бохеньский различает четыре периода развития логики Аристотеля. Это:

1) период «первой логики» (к ней относятся «Топика» и «О софистических опровержениях»), которая понимается Бохеньским только как «первая попытка создания формальной силлогистики». В ней еще отсутствует четкое понимание структуры выводов и нет модальной силлогистики;

2) период «силлогистики в становлении» («Об истолковании» и II книга «Второй аналитики»);

3) «вторая логика» (I книга «Первой аналитики», исключая модальную логику: главы 8—22). «Это есть развитая ассерторическая силлогистика. Философ здесь уже имеет ясное представление об аналитическом силлогизме, уверенно пользуется переменными, свободно движется на довольно высоком техническом уровне»;

4) «третья логика» (учение о модальных выводах, вторая книга «Первой аналитики»).

Основной задачей такого рода схемы является умаление онтологических основ логики Аристотеля и его диалектики, одностороннее подчеркивание формальных моментов в учении древнего философа. Естественно, что подобная интерпретация не могла не вызвать возражений в среде ученых, свободных от предвзятых идей логистики».

В. Альбрехт (ГДР) в книге «Логика и логистика» находит неправдоподобным, чтобы Аристотель, который по словам самих логистов не интересовался математикой, построил исчисление наподобие математического [55]. Кроме того, сам Аристотель нигде не заявляет прямо, что силлогизм имеет форму импликации. «Ни дефиниция (силлогизма), ни разъяснения терминов,— отмечает Альбрехт,— не указывают на то, что силлогизм ложен тогда и только тогда, если посылки истинны, а заключение ложно» [56]. При историческом подходе к делу, пишет Альбрехт, не трудно установить, что «в аристотелевской логике нет ни одной из используемых в исчислении высказываний так называемых логических связей» [57].

Критику логической интерпретации логики Аристотеля продолжил Г. Якоби, написавший книгу с характерным названием «О притязаниях логистики на логику и ее историческое описание». Силлогизм у Стагирита не имеет форму импликации. «Иначе,— замечает Якоби,— он сказал бы об этом сам, а перипатетики не предпочитали бы категорические умозаключения условным. Ни один из примеров силлогизма, приводимых в обеих «Аналитиках», не имеет форму «если — то» [58]. Странно и то, пишет Якоби, что тысячи людей, которые до Лукасевича изучали силлогистику Аристотеля, не заметили, что она имеет форму импликации. Форма

«если — то», встречающаяся при буквенных выражениях, в действительности является не парадигмой силлогизма, а просто указанием как его надо строить. У Аристотеля нет и переменных. Символы используются им для выражения философских и логических внесимволических связей, а не являются интерсимволическими формами для выражения связей между одними только знаками [59]. Вообще, говорит Якоби, Лукасевич «замалчивает то, что для Аристотеля было самым главным, а именно выведение логического из связей отдельного и общего, соответственно, вида и рода; напротив, он все переворачивает и модернизирует, оперируя внутри символов, что является главным для логистики» [60].

В «Топике» обобщены диалектические идеи Зенона Элейского, Гераклита и Платона. Методы диалектики «Топики» направлены к решению двух основных задач, а именно: 1) к познанию общих принципов частных наук, 2) к познанию отображаемого в правдоподобных мнениях людей генезиса вещей во всей его внутренней противоречивости.

«Аналитики», как известно, заканчиваются постановкой вопроса о путях и средствах познания первопринципов частных наук. Они познаются, по Аристотелю, с помощью особой способности, разумом (который он отличает от рассудка, действующего внутри этих наук) (Anal. post. I, 23, 85a1; 88 35; II, 19, 100b 4—11; Eth. Nic. VI, 6, 1141a 7; 1142a 26; Magn. moral. I, 35, 1197a20). В практической же области для такого познания часто бывает достаточно диалектики «Топики», которая, пользуясь топами (общими местами), оказывается в состоянии познать самые общие свойства бытия (Met. IV, 2, 1004b 17) и поэтому «образует путь к принципам всех (наук) (ἀρχὰς ὅδον ἔχει), имеет философское значение (Top. I, 2, 101b34 и Top. VIII, 14, 168b9—15).

Правда, непосредственным предметом топической силлогистики является не само сущее как таковое, а правдоподобные мнения о нем. То, что генезис вещей отображается во мнениях людей, которые становятся таким образом специфической формой для его познания,— об этом знали уже элеаты. Платон и Аристотель развили эту тему. В противоположность элеатам Аристотель считал, что мир явлений не отделен от мира сущностей, а мир мнения от мира знания. Диалектика «Топики» решает задачу, как на основании внешнего проявления сущности, т. е. происходящего в большинстве случаев (и не случайно) (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) познать саму сущность, получить ее дефиницию (Phys. III, 8, 198b35—36; De part. an. III, 2, 663b 27; De gen. an. IV, 8, 777a 19—20; IV, 4, 770b9—17). Происходящее большей частью скры-

вает под собою сущность, поэтому оно становится содержанием правдоподобных мнений большинства народа или философов (Top. I, 1, 100b21—23), а поскольку оно осуществляется не всегда, то знание о нем может быть только вероятным). (О связи вероятного и правдоподобного см. Anal. pr. II, 27, 70a3—7; Rhet. I, 2, 1357a24—1357b1 и II, 25, 1402b21). Таким образом, за противоположностью достоверного знания, даваемого методами «Аналитики», и вероятностью диалектических выводов диалектики не следует упускать из виду объективное различие их предметных областей. Именно такую ошибку часто, к сожалению, делают буржуазные историки философии.

В характерном для буржуазного аристотелеведения противопоставлении формального понимания мышления содержательному, а достоверного познания аподейтики вероятностным выводам аристотелевской диалектики следует искать причину пренебрежительного отношения к исследованию «Топика». «Топика», отмечает Дж. Д. С. Ивенс,— «работа, которая всего более игнорируется среди сочинений Аристотеля» [61].

Довольно низко оценивал познавательное значение топической диалектики Аристотеля уже Кант. Ее основным недостатком он считал то, что она обращена к содержанию познания (т. е. является, по Канту, «логической диалектикой») вместо того, чтобы быть исследованием самих способностей человека (т. е. быть «трансцендентальной диалектикой»), посредством которой эти познания приобретаются. Кант иронически называет ее полезной для школьных учителей и ораторов, которые практически пользуются ею, чтобы судить с общей точки зрения о вещах, в которых они более конкретно не разбираются [62]. Сходно оценивает сочинение Аристотеля Гегель. В ней он видел искусство, позволяющее рассматривать объект с разных точек зрения, что особенно полезно «для создания ораторов и красноречивых болтунов» [63].

Не лучше обстояло дело с исследованием «Топики» у выдающихся историков философии XIX в. К. Прантль, который рассматривает логику Аристотеля в «Истории логики на Западе» примерно на 250 страницах, только считанные единицы посвящает изложению содержания «Топики». Второстепенную роль отводит ей и Эд. Целлер. Отмечая, что «Аристотель в основном движется на почве и в направлении сократо-платоновской диалектики» (основной задачей которой, как известно, было познание сущности вещей), он, тем не менее, сводит ее значение к простому восполнению метода индукции у Аристотеля, которая всегда нуждается в подтверж-

дении ее выводов... [64] «Донаучным мышлением» называет аристотелевскую диалектику Генрих Майер.

Сложившаяся в конце XIX — начале XX в. тенденция рассматривать содержательные части аристотелевского «Органона» в качестве своеобразной дани их автора диалектике Платона, губительная для буржуазного аристотелеведения в целом, своей положительной стороной имела известное пробуждение интереса к «Топике» и к рассмотрению ее отношения к платоновской диалектике. Так, Е. Ханбрух пытается истолковать содержание «Топики» на основании платоновского учения о диаразисе (делении понятий), И. Гольке и Ф. Сольмсен строят гипотезы о хронологической последовательности происхождения различных книг «Топики» по мере его постепенного отхода от учения Платона об идеях. «Топика», полагают последние,— не единое сочинение, а сумма различных, написанных с разных точек зрения, глав, напластований, появляющихся в связи с эволюцией взглядов Аристотеля. Позднее И. М. Бохеньский назовет аристотелевскую «Топику» всего лишь «первой логикой» на пути Аристотеля от диалектики Платона к его формальной аналитической силлогистике.

В систематической форме эти взгляды на «Топику» Аристотеля изложены в книге Эд. Брауна «О единстве аристотелевской «Топики». «Топика,— пишет он,— выполняет пробел, состоящий в метологизации диалектических операций диалогов Платона, способ осуществления которых Аристотель, начиная с «Топики», называет силлогизмом» [65]. Диалектические силлогизмы, полагает Браун, в принципе имеют ту же структуру вывода, что и аналитические, хотя эта структура в них еще не выявлена. От аналитических силлогизмов они отличаются не столько формой, сколько содержанием, а именно «степенью очевидности» мыслимого. Браун, таким образом, фиксирует только субъективную сторону правдоподобных выводов диалектики, их вероятность, оставляя без внимания объективное различие предметных областей диалектики и аподейктики, лежащее за противоположностью вероятного и достоверного.

Более правильный взгляд на роль топической силлогистики в познании содержится в работах К. Дюрра, П. Вильперта, П. Обеника, В. Виланда и К. Циллобера. Диалектика понимается ими как метод научного поиска, как способ познания первоначал наук.

По мнению К. Дюрра, в диалектике Аристотеля можно видеть прообраз диалектики Канта и Гегеля, а в его разделении логики на аналитику и диалектику — прообраз соот-

ветствующего ее членения в немецкой классической философии. На то, что у Аристотеля аналитика выступает в качестве метода изложения уже открытых истин и их доказательства, тогда как диалектика служит их нахождению и исследованию, обращает внимание П. Вильперт. Естественно поэтому спросить себя, пишет Вильперт, является ли философия Аристотеля уже законченной наукой, или же «она сама по своему методу является диалектикой?» [66] Как бы отвечая Вильперту, П. Обеник категорически заявляет, что основным методом «Метафизики» Аристотеля является диалектика и «поэтому метафизика является диалектикой» [67]. Кажущуюся внутреннюю противоречивость отдельных книг «Метафизики» он объясняет не разновременностью их написания Аристотелем, а применением в них апорийно-диалектического метода. Когда же к интерпретации его философии применяют историко-филологический метод, эта диалектическая противоречивость представляется нам одной только логической непоследовательностью ее создателя. По мнению П. Виланда, мы можем говорить о «диалектической структуре его философии». «Только упрямством,— говорит Виланд,— можно объяснить еще и теперь распространенный предрассудок, будто свои исследования Аристотель проводил средствами силлогистики и согласно правилам «Аналитик». В действительности же метод, которому следует Аристотель, скорее является диалектикой» [68]. Главным для древнего философа было не доказательство неизвестно каким путем полученных истин, а их нахождение, исследование. «Диалектика не только доказывает, но и отыскивает принципы» [69]. И. Дюринг критикует мнение Ф. Сольмсена о том, что «Топика» написана Аристотелем еще когда он был платоником и после создания формальной методологии «Аналитик» была им заново переработана. «В «Топике»,— пишет он,— речь ведет человек, который нашел свой собственный путь в философии и разработал для него собственную терминологию» [70]. «В целом,— пишет Дюринг,— «Топика» возникла одновременно с «Аналитиками» [71]. К. Циллобер называет топическую диалектику окольным путем к принципам всех наук, которые внутри них самих не могут быть познаны, так что приходится прибегать к анализу правдоподобных мнений [72]. О преемственности] между диалектикой Платона и диалектикой Аристотеля пишет Л. Эльдерс. Аристотель, полагает он, развил дальше мысль Платона о бытии как таковом как специфическом объекте диалектического познания и основе аксиоматики всех частных наук.

Ряд буржуазных исследователей, однако, выступает про-

тив такой, как им кажется, переоценки познавательного значения диалектики Аристотеля. Так, по словам Г. Куна, диалектика — «не наука, а относится к ней, как разбег к прыжку». Резко противопоставляет научную и диалектическую методологию К. Элер. «Интерпретаторы, которые... пытаются в диалектико-риторическом методе найти ключ к пониманию философии Аристотеля,— говорит он,— покидают почву его философии, так как они противоречат основам аристотелевской методологии. Философия имеет место там, где речь идет о ее собственной проблематике, о ее собственных методах, и Аристотель постоянно подчеркивал это различие... Философия имеет дело с истиной, а диалектика с вероятностями» [73]. Элер полагает, что диалектика является «не более как эпагогическим (индуктивным.— *Р. Л.*) средством, которое полезно для наведения на подлинные проблемы (философии и науки.— *Р. Л.*)» [74], но сама не решает эти проблемы. Против сближения диалектики с методологией философии выступает и Л. Сикиролло, считающий ее искусством беседы, своеобразной «философской риторикой».

Противоречивую позицию занимает Дж. Д. С. Иверс. Признавая диалектику искусством поиска, искусством открытия, он пишет о том, что она «играет центральную роль в мышлении Аристотеля». Вместе с тем, он отказывает ей в праве называться подлинно научным методом. «Диалектика,— говорит Иверс,— есть деятельность, которая образует переход от донаучного к научному применению человеческой способности к познанию» [75].

* * *

Историографический обзор показывает, как сложно и противоречиво буржуазное аристотелеведение. Давая по отдельным вопросам ценные результаты, в целом оно оказывается неспособным понять внутренние основы аристотелевской логики и диалектики. Игнорирование буржуазными исследователями диалектики бытия приводит к появлению ряда односторонних и исключающих друг друга интерпретаций аристотелевского учения о категориях, а в конечном счете — полному выхолащиванию из него всякого объективного содержания. Логика древнего мыслителя рассматривается, как правило, вне связи с его философией и насильственно подгоняется под мерку формалистических направлений в этой дисциплине. Забвение онтологии при истолковании основ диалектики «Топики» влечет за собою непонимание ее познавательных задач. В качестве неформального учения о мышлении «Топика» считается обычно еще незрелым тру-

дом Аристотеля, написанным им под влиянием платоновской диалектики и утрачивающим свое познавательное значение по мере становления формальной силлогистики «Аналитик».

Мы можем поэтому говорить о кризисе современного буржуазного аристотелеведения. Так в современной неопозитивистской философии логика древнего мыслителя вызывает резкую критику и досаду. «В наши дни,— утверждает, например, Б. Рассел,— любой человек, который захотел бы изучить логику, потратил бы зря время, если бы он стал читать Аристотеля или кого-либо из его учеников [76].

Исследование логики и диалектики Аристотеля показывает, что они представляют органон для познания истины, понимаемой в смысле соответствия мыслей отображаемому в них бытию. Бытие у Аристотеля выступает не только в качестве объекта познания, но и как реальный эквивалент форм мыслей, в которых оно познается. Логика и диалектика понимались Аристотелем как субъективное отображение объективной логики самого бытия, его внутренней структуры и закономерностей.

Основоположники марксизма глубоко понимали этот бытийный характер логики Аристотеля, ее реализм и диалектичность. Они считали ее подходом к логике Гегеля, к диалектике категорий бытия.

Дело в том, что в стихии «субъективной логики» (т. е. в качестве структуры человеческого мышления) древний философ «уже исследовал существеннейшие формы диалектического мышления» [77]. Поэтому диалектика,—пишет Ф. Энгельс,— «была исследована более или менее точным образом лишь двумя мыслителями: Аристотелем и Гегелем» [78]. Диалектика — это то самое главное, что ценили в Аристотеле классики марксизма. Она составляет непроходящее по своей ценности содержание его логики.

Однако учение Аристотеля о мышлении страдало всеми недостатками его философского мировоззрения. Колебания Аристотеля между материализмом и идеализмом не дали ему возможности понять исторический характер человеческих знаний.

Естественно, что уже в древности логическая система Аристотеля стала предметом ожесточенных споров, стала основой всевозможных логических направлений. Все они так или иначе, отправляясь от критической переработки логического наследия Аристотеля, пытались как-то иначе определить отношение мышления к бытию и его категориям. «Новейшая философия,— пишет К. Маркс,— только продолжила ту работу, которая была начата уже Гераклитом и Аристотелем» [79].

ПРИМЕЧАНИЯ И ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

ПРЕДИСЛОВИЕ

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 367.

[2] Цит. по кн.: *Waitz Th.* Aristotelis organon graece. Pars prima. Lipsiae, 1844, p. 294. См. также: *Mielach O.* De nomine Organi Aristotelici. Augsburg, 1838.

[3] Оно имеется и у платоников (Sext. Emp. math. Adv. VII, 16), и у эпикурейцев (Cic. De fin. I, 17—26, 63—64), и у стоиков (D. L. VII, 39—41; Cic. De fin. III, 72—73), и у скептиков (Cic. Lucul. 116—142), и у Цицерона (Tusc. disp. V, 68—72; De fin. IV, 4—13 и V, 9—11). У неоплатоников оно стало даже принципом построения философской системы (Cic. Acad. I, 19; Sext. Emp. VII, 9; August. Civ. D. VIII, 4—9). Сам же Аристотель придерживался иного подразделения наук: на теоретические, практические и творческие, не выделяя логику в особый регион наук (Met. XI, 7, 1063b 36—1064a6; Top. VI, 6, 145a14—16; VII, 1, 157a11; Eth. Nic. II, 1, 1094a1—7 и X, 8, 1178b20—21).

[4] Выражение «формально-логическая точка зрения» встречается в русском переводе А. В. Кубицкого «Метафизики» Аристотеля (см.: *Аристотель.* Метафизика. М.; Л., 1934, с. 116, 117, 240). Однако оно представляет собой не вполне удачную вставку переводчика. Аристотель же называл логическим рассуждением такое, которое основывается скорее на анализе связанных с этимологией слов общих представлений, чем на глубоком проникновении в сущность рассматриваемого объекта. Слову «логическое» он, как правило, противопоставляет слово «аналитическое».

[5] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 326.

[6] Слово «логика» (ἡ λογικὴ) буквально означает «относящееся к языку, речи». В нем уже выражено представление о формальном характере познающего истину мышления. Очевидно, что по отношению к содержанию аристотелевского «Органона» этот термин так же мало применим, как и выражение «формальная логика». Однако ради краткости и отдавая дань привычной для нас терминологии мы в дальнейшем будем пользоваться этим термином также и по отношению к науке о мышлении, описанной в аристотелевском «Органоне».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] Это не следует понимать как запрещение арифметических дробей. Под единицей Платон имеет здесь в виду категорию единого в философском смысле, противополагает ее категории многого.

[2] Идея завершает всякое познание, возможно, по этой причине Платон вместо слов «разум», «идея» иногда употребляет слово «знание».

[3] Моделью для построения этой пропорции послужило, по-видимому, отношение четырех стихий (земли, воды, воздуха и огня), которые противоположны друг другу и в то же время превращаются друг в друга, находятся во внутренней связи (см. аналогичное структурное отношение для стихий в: Tim., 32b и Rep., VII, 534a).

[4] См.: *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1922, Th. 2, Abt. 1, S. 638; *Виндельбанд В.* Платон. СПб., 1904, с. 86.

[5] См.: *Zeller E.* Op. cit. Leipzig, 1889, Th. 2, Abt. 2, S. 198, 244, 256.

[6] *Lukas F.* Die Methode der Eintheilung bei Platon. Halle/S., 1888, S. 8.

[7] См.: Ibid., S. 300.

[8] См.: Ibid., S. 25.

[9] Ibid., S. 94.

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] Иногда «Большую этику» считают написанной не самим Аристотелем, а одним из его учеников.

[2] *Бобров Е.* Историческое введение в логику. Варшава, 1913, с. 20. Ср. с соответствующим местом у Аристотеля (Met. XII, 3, 1070a27—30).

[3] Непосредственно изменению подвержены так называемые составные сущности (Met. IV, 7. 214a12, De gen. et corr. I, 5, 320b22), объединяющие материю и форму. Однако не следует забывать о том, что даже такая неподвижная сущность, как перводвигатель, постулируется Аристотелем для объяснения вечности движения и изменения в мире. Она участвует в движении мира как конечная цель всякого развития (Phys. VIII, 6, 258a10—18; Met. XII, 8, 1073a26—28).

[4] См.: *Meyer H.* Die Entwicklungsgedanke bei Aristoteles. Bonn, 1909, S. 78—79, 87.

[5] Аналогия у Аристотеля не просто субъективный прием предварительного (вероятного) познания вещей, а способ постижения непознаваемых дискурсивным мышлением самых общих определенностей бытия (сущего как такового, категорий, первопричин).

[6] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 255. Значение критики Аристотелем идей Платона хорошо освещается в советской историко-философской литературе (см., напр.: *Дынник М. А.* Очерк истории философии классической Греции. М., 1936; *Александров Г. Ф.* Аристотель. М., 1940; *Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965).

[7] Термин «возможность» имеется уже у Гомера, однако у него он обозначает одну только личную способность человека или божества (напр.: Il. VIII, 294, XIX, 186; Od. III, 205). В более широком смысле, в смысле философской категории, им пользуются пифагорейцы. Так, Филолай рассуждает о способностях декады в отношении к другим числам (фр. B. 13). Объективный характер возможного понимал и Платон. «О способностях,— пишет он,— мы скажем, что они представляют собой некий род существующего» (Rep. V, 477c). Однако подлинным terminus technicii оно стало впервые не у философов, а у древних врачей — гиппократиков. Пифагорейский врач и философ Алкмеон связал возможность здоровья человека с равновесием составляющих его противоположных сил (ἰσονομία τῶν δυνάμεων) (фр. B. 4). Это представление о здо-

ровье через Эмпедокла восприняли гиппократики, которые много писали о δυνάμεις пищи, воды, воздуха и даже луны и звезд. Человек, по их представлениям, воспринимает из среды некоторую аморфную материю, например в виде пищи, перерабатывает ее в основные соки (слизь, желчь и кровь), а от правильного их соотношения зависит здоровье. Развитие человека они рассматривали как развертывание внутренних возможностей, заложенных в эмбрионе, состоящее в определенной дифференциации и индивидуализации. Аристотель сам много занимался биологией, был сыном врача и перенес эти представления гиппократиков на всю природу, проявив в этом отношении диалектические моменты.

[8] Слово «ἀνάπτυξις», которое, казалось бы, должно быть философским термином «развитие», употребляется Аристотелем еще в своем обычном житейском смысле. Он говорит о «раскрытии» цветка (De plant. II, 7, 827a31; De part. II, I, 662a29), «распутывании мнений» (Rhet. ad Al. 26, 1435b16). В классической латинской литературе получило хождение слово «evolutio», однако тоже не как философский термин «развитие». Так, Цицерон говорит о «раскрытии книги» (развитии свитка пергамента). Лишь у Николая Кузанского оно приобретает философское содержание, когда он, например, говорит о том, что линия есть evolutio (т. е. explicatio) точки. В качестве антонима он применяет слово «complicatio». Лейбниц перевел эти латинские термины на французский язык как «developpent» и «enveloppement». Бёме пользуется словом «Auswicklung», а в преформистской немецкой натурфилософии XVIII в. впервые появляется термин «Entwicklung» в смысле внутреннего развертывания частей тела при его развитии. К. Ф. Вольф был первым, кто употребил это слово в качестве философского термина для выражения процесса новообразования, преобразования старого в нечто новое (Theoria generationis, 1759).

[9] См.: *Stenzel J.* Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis zu Aristoteles. Stuttgart, 1961.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Термины «качество», «количество», «отношение», «место», «время» и другие в своем чистом виде являются результатом переосмысления аристотелевского учения о категориях перипатетиками и стоиками. Аристотель же пользуется для выражения категорий греческими словами, подчеркивающими их зависимость от сущности. Буквальный перевод аристотелевских выражений для категорий указывает на то, «как велика» сущность, «какова по качеству», «к чему относится», «где» и «когда» она «занимает определенное положение», что «имеет», в чем ей свойственно «действовать» и «претерпевать» (см.: *Bonitz H.* Über die Kategorien des Aristoteles.— S.-Ber. klass. Akad. Wiss. Philos.-hist. Kl., 1853, Bd. X, H. V, S. 595. Ср. рус. пер. в кн.: *Аристотель.* Соч. М., 1978, т. 2, с. 55).

[2] Так, в переводе «Категорий» Аристотеля А. В. Кубицкого о них говорится как о «словах, высказанных без всякой связи» (*Аристотель.* Категория. М., 1939, с. 6). Но такой перевод не точен. «О словах,— замечает А. Фрагштайн,— Аристотель нигде не говорит, и то, что категория суть слова, не получается. Уже давно замечено, что у Аристотеля λέγεσθαι должно интерпретироваться и логически и онтологически. Λέγεσθαι есть одна из

форм бытия» (*Fragstein A. von.* Die Diairesis bei Aristoteles. Amsterdam, 1967, S. 57).

[3] В библиотеках Александрии имелся другой, утерянный ныне вариант «Категорий», который начинался словами: «О сущем говорится то в смысле синонимии, то в смысле омонимии» (*Ammon.* Cat. 13, 20—23; D. L. V, 23).

[4] В этом заключен основной недостаток аристотелевского учения о категориях. Все усилия авторов позднейших учений о категориях направлены к тому, чтобы вскрыть диалектику их взаимного перехода друг в друга, понять бытие как систему категорий. Первую дедукцию категорий, правда с позиций принципиально другого их понимания, предложили стоики. Много сделали в этом направлении неоплатонники.

[5] *Apelt O.* Die Kategorienlehre des Aristoteles.— In: Beiträge zur Gaschichte der griechischen Philosophie. Leipzig, 1891, S. 108.

[6] См.: *Аристотель.* Метафизика. М.; Л., 1934, с. 270, примеч. 1; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с. 704. Выражение „τὸ τί ἦν εἶναι" может быть поставлено в параллель латинскому слову «quidditas», которое по-русски означает «определенность».

[7] *Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande. B., 1957, Bd. 1, S. 209, Anm. 357; ср.: Met. VII, 1, 1028a 13—18.

[8] *Trendelenburg A.* Geschichte der Kategorienlehre. Hildesheim, 1963, S. 30.

[9] Ibid., S. 203.

[10] *Gercke G. A.* Ursprung der aristotelischen Kategorien.— Arch. Ges. Philos., B., 1891, Bd. IV, S. 425; *Ross Q.* Aristotle. L., 1953, p. 23; *Apelt O.* Die Kategorienlehre des Aristoteles. Leipzig, 1891, S. 49; *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896, Th. II, H. 2, S. 194.

[11] Ссылаясь на это место, К. Прантль (Op. cit., Bd. I, S. 206—207) утверждает, что для Стагирита было важно только то, что число категорий ограничено, а не то, имеется их 10, 17 или 18. На строго определенном числе категорий у Аристотеля настаивали Х. Брандис, Э. Целлер, Ф. Брентано.

[12] *Apelt O.* Op. cit., S. 140; ср.: *Prantl C.* Op. cit., Bd. 1, S. 207.

[13] См.: *Apelt O.* Op. cit., S. 144, 153; Ср.: *Trendelenburg A.* Op. cit., S. 135.

[14] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 240.

[15] Считая категории не сводимыми друг к другу, Аристотель не придерживался строго определенного порядка при их описании. Однако ему было ясно, что количество более просто и бедно, чем качество, и в этом отношении предшествует ему (Met. XIII, 8, 1082a 9—11).

[16] *Trendelenburg A.* Op. cit., S. 78

[17] История античной диалектики. М., 1971, с. 213.

[18] *Гегель.* Соч. М., 1932, т. X, с. 321.

[19] Там же, с. 305.

[20] См.: *Prantl C.* Op. cit., Bd. 1, S. 135, 210.

[21] Ibid., S. 210.

[22] *Hartmann N.* Aristoteles und das Problem des Begriffs.— Abh. preuss. Akad. Wiss. Philos.-hist. Kl., 1939, H. 5, S. 5.

[23] Ibid., S. 8.

[24] *Bieri P.* Zur Geschichte des Begriffsproblem.— Studium generale, 1966, H. 8. Однако, как отмечают П. С. Попов и Н. И. Стяжкин,

«аристотелевский термин „νόημα“ приближался, правда, по смыслу к латинскому „notio“ (≈„понятие“), поскольку под „ноэмой“ Стагирит понимал результат переработки опытных данных с помощью разума (Вторая аналитика II, 9, 1)» (*Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974, с. 52, примеч. 41).

[25] О терминологических новациях Цицерона см., напр.: *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения.

[26] А выражение «substantia», родственное термину «сущность», еще у М. Ф. Квинтилиана (ок. 35/42/45—ок. 96/120) стало пониматься в смысле обозначения носителя вещных признаков.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] *Lewinsohn W.* Gegensatz und Verneigung. Studien zu Plato und Aristoteles: Diss. B., 1911, S. 53—54.

[2] Поэтому нет ничего между членами противоречия. О формализации этого положения Стагирита см., напр.: *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974, с. 45.

[3] *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960, с. 140.

[4] *Meyer H.* Geschichte der alten Philosophie. München, 1922, S. 245; ср.: *Prantl C.* Op. cit., Bd. 1, S. 135; *Kampe F. F.* Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Leipzig, 1870, S. 227.

[5] *Тренделенбург А.* Логические исследования. М., 1868, ч. I, с. 274—275.

[6] См.: *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896, Th. I, S. 54. Ср.: *Маковельский А. С.* История логики. М., 1967, с. 95.

[7] *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М., 1957, с. 48.

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960, с. 133.

[2] *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896, Th. I, S. 15.

[3] *Geyser J.* Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Munster, 1917, S. 67. Ср.: *Bonitz H.* Index Aristotelicus.— In: Aristoteles. Opera. Borussica: Academia regia, 1870, vol. V, p. 514b46.

[4] Понимание предиката у Аристотеля, как видно отсюда, заметно отличается от его трактовки в современной математической логике, где сам субъект рассматривается в качестве некоторого предиката и где, в частности, в качестве предиката не может выступать, например, существование.

[5] На логическую значимость падежных форм для имен впервые обратили внимание стоики, Аристотель же различал имя (ὄνομα), т. е. существительное, стоящее в именительном падеже (по грамматике стоиков), а все имена с флексиями называл падежами (πτώσεις), поскольку при них обозначаемая именем вещь уже не мыслится в качестве самостоятельно существующей сущности и «падает» на более низкий уровень определения другой вещи, является дополнением к ней и т. п. (*Barth P.* Die Stoa. Stuttgart, 1908, S. 123).

[6] Аристотель подчеркивал, что даже инфинитив глагола (в греческом языке он различается по временам) указывает на существование во времени.

[6] *Oehler K.* Die Lehre von noetischen und dianoetischen Denken bei Plato und Aristoteles. B., 1922, S. 145.

[7] *Meyer H.* Geschichte der alten Philosophie. München, 1922, S. 242.

[8] См.: *Brandt R.* Die aristotelische Urteilslehre: Diss. Marburg, 1965, S. 58, 64; ср.: *Geyser J.* Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Münster, 1917, S. 63.

[9] Учение о противопоставлениях не является, таким образом, чужеродным телом в аристотелевской теории суждения, как думал Э. Л. Радлов (см.: *Аристотель.* Об истолковании. СПб., 1891, с. 22), а служит методическому развитию его видов.

[10] *Зигварт Х.* Логика. СПб., 1908, т. 1, вып. 1, с. 184.

[11] Иначе смотрит на это расхождение в трактовке общих суждений в «Об истолковании» и «Первой аналитике» Пауль Гольке. В его книге (см.: *Gohlke P.* Einstehung der aristotelischen Logik. B., 1936) говорится, что логика Платона и ранняя логика Аристотеля не знала и терминологически не выделяла частные суждения в особый вид, так как целиком базировалась на теории идей и сущностей, которые являются чем-то общим и единым, а «ограниченные суждения не имеют какой-либо метафизической ценности» (S. 24). Но в дальнейшем Аристотель все более склонялся к эмпиризму и формализму в понимании логики. «Это означает, что логика все более и более освобождалась от своей метафизической, а именно платоновской, подоплеки и все более принимала формальный характер» (S. 58). В этой связи Аристотель выделил в особый вид также частные суждения. Аналогичный взгляд выражен и в другой книге П. Гольке (см.: *Gohlke P.* Aristóteles und sein Werk. Paderborn, 1948).

[12] Вплоть до средних веков это рассуждение считалось верхом диалектического искусства. Однако в действительности оно построено на недиалектической интерпретации понятия возможного. Еще в древности оно подверглось многочисленным нападкам. «О возможном,— иронизировал в своем письме к Варрону Цицерон,— знай это, я решаю согласно с Диодором. Следовательно, если ты намерен приехать, знай, что тебе необходимо приехать; если же ты не намерен, то тебе невозможно приехать» (*Цицерон М. Т.* Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту. М.; Л., 1950, т. II, с. 391). Шутка Цицерона вполне ясно раскрывает смысл названия, данного парадоксу,— «Повелительный».

[13] «Здесь мы имеем зародыш ограничения детерминизма и зародыш многозначной логики»,— утверждает, например, в этой связи Т. Котарбиньский (см.: *Котарбиньский Т.* Избр. произведения. М., 1963, с. 380).

[14] Чистой возможностью без действительности является, по Аристотелю, материя.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896, Th. I, H. 1, S. 2—3.

[2] *Willmann Q.* Aristoteles als Pädagog und Didaktiker. B., 1909, S. 202.

[3] *Виндельбанд В.* История древней философии. М., 1911, с. 212.

[4] *Trendelenburg A.* Elementa logices Aristoteleae. Berolini: Editio altera, 1842, p. 47.

[5] *Meyer H.* Die Entwicklungsgedanke bei Aristoteles. Bonn, 1909, S. 51.

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] *Prantl C.* Über die Entwicklung der aristotelischen Logik aus platonischen Philosophie.— In: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der königlich Bauerischen Akademie der Wissenschaften. München, 1855, Bd. VII, Abt. 1, S. 56, 208.
[2] *Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande. B., 1957, Bd. 1, S. 83.
[3] См.: Ibid., S. 266.
[4] *Челпанов Г. И.* Учебник логики. М., 1946, с. 59.
[5] *Милль Дж. Ст.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914, с. 165.
[6] Там же, с. 168.
[7] *Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. 1, S. 265.
[8] *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896, Th. II, H. 2, S. 175.
[9] *Kapp E.* Ausgewählte Schriften. B., 1968, S. 265—266.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] На связь силлогистики Аристотеля с диайрезисом Платона обращают внимание многие исследователи (см.: *Kapp E.* Ausgewählte Schriften. B., 1968, S. 269; *Schenk G.* Zur Geschichte der logischen Form. B., 1973, Bd. 1, S. 177).
[2] *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896, Th. II, H. 1, S. 53.
[3] Ibid.
[4] См: *Гегель.* Соч. М., 1932, т. X, с. 308.
[5] *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960, с. 95.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] Латинские названия для различных видов силлогизмов (modi — модусы) впервые предложил в XIII в. Петр Испанский. Гласные в них *a*, *i*, *e*, *o* указывают характер посылок и заключения (соответственно общеутвердительное, частноутвердительное, общеотрицательное и частноотрицательное суждения).
[2] Понятие о логическом объеме (и соответственно о логическом содержании) впервые было введено в обиход в картезианской логике Пор Рояля (Logique ou lart de penser, 1662). Картезианцы считали, что заключение уже содержится (contenu) в одной из посылок силлогизма, а другая посылка служит только для того, чтобы указать на него и выявить как вывод.
[3] Графическое изображение логических связей с помощью геометрических кругов впервые предложил математик Леонард Эйлер (1709—1783). Логические связи он выражал на основе отношений «пространств», а точнее множеств. Общее понятие, по Эйлеру, «заключает в себе бесчисленное множество единичных» и сводится к нему. Правда, согласно И. Г. Ламберту, такого рода интерпретацией задолго до Эйлера пользовался некий Христиан Вайс, бывший директором одной из гимназий в Германии и умерший в 1708 г. (см.: *Euler L.* Lettres a une princesse d'Allemagne sur quelques suiets de physique et de philosophie. Leipzig, 1770. Lettres N 102 и 103).
[4] Имеется русский перевод этой статьи. См.: *Кант И.* Ложное мудрствование в четырех силлогистических фигурах.— Соч. М., 1964. Т. 2.
[5] *Кант И.* Логика. СПб., 1915, с. 115.

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] Аристотелевское определение второй фигуры «следует рассматривать не как определение всех правильных ее модусов, но как определение общей схемы отношений между терминами в посылках, характерной для силлогизмов второй фигуры» (*Орлов Р. М.* Развитие логических воззрений Аристотеля. М., 1962, с. 66).

[2] *Кант И.* Ложное мудрствование в четырех силлогистических фигурах.— Соч. М., 1964, т. 2, с. 72.

[3] См.: *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959, с. 88.

[4] *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960, с. 193.

[5] Там же.

[6] *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896, Th. II, H. 1, S. 18.

[7] *Kirchmann J. H. von.* Erläuterungen zu den ersten Analytiken des Aristoteles. Leipzig, 1877, S. 11.

[8] *Тренделенбург А.* Логические исследования. М., 1868, ч. I, с. 35.

[9] Там же, с. 37.

[10] *Бобров Е.* Историческое введение в логику. Варшава, 1913, с. 63.

[11] *Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande. B., 1957, Bd. 1, S. 292.

[12] См.: *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, с. 81—85.

[13] См.: *Prantl C.* Geschichte der Logik in Abendlande, Bd. 1, S. 571.

[14] *Trendelenburg A.* Elementa logices Aristoteleae. Berolini: Editio altera, 1842, p. 95.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, с. 194.

[2] Там же, с. 199.

[3] *Wieland W.* Die Aristotelische Theorie der Notwendigkeitschlusse.— Phronesis, 1966, vol. 1, N 1, p. 55.

[4] См.: *Ланге Н. Н.* Первая аналитика Аристотеля. СПб., 1894, с. 33.

[5] Доказательство посредством выделения Теофрасту показалось недостаточно строгим, и он предложил воспользоваться апогогическим доказательством, предвосхищая этим, следовательно, свои позднейшие разъяснения относительно выводов о возможном (Alex. Aphr. In. Anal. pr. 123, 18—24 ad48b).

[6] Ради краткости мы, следуя Н. Н. Ланге, посредством одного штриха при букве, указывающей на посылку или заключение силлогизма (*A*, *E*, *i*, *o*), обозначаем ее необходимость, а двумя — ее вероятность.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

[1] Двумя штрихами при букве, символизирующей суждение, мы указываем функтор «возможно».

[2] *Wieland W.* Die aristotelische Theorie der Möglichkeitschlusse.— Phronesis, 1972, vol. 17, N 2, p. 127.

[3] Мы не можем поэтому согласиться с мнением Генриха Майера о том, что силлогизмы о возможном Аристотель рассматривает «в полном отвлечении от различий среди реальных возможностей» (*Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896, Th. II,

H. 1, S. 34), и Пауля Гольке, по словам которого в «Аналитиках» активно используется только возможность в несобственном смысле слова, и в своих последующих работах Аристотель «приближается к более формальному пониманию природы умозаключений Теофрастом» (*Gohlke P.* Die Einstehung der aristotelischen Logik. B., 1936, S. 81), оставляя в стороне платоновскую, по мнению Гольке, мысль о необратимости общеотрицательных суждений о возможном. Гольке, правда, сознает гипотетический характер своих соображений. «Этим я,— пишет он,— нисколько не устранил противоречие, а пытался объяснить его генетически. Тем самым отпадают все глубокомысленные спекуляции об отношении обоих разновидностей возможного в аристотелевском понимании» (Ibid., S. 74).

[4] В действительности речь идет только об изменении внешней формы суждений о возможном, которые всегда утвердительны.

[5] Естественно, что из этого списка исключается модус Baroco, который не имеет такой посылки и поэтому несводим к Barbara.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

[1] Схоластики сформулировали это правило более лаконично: «заключение определяется слабейшей частью посылок» (conclusio sequitur partem debibiliorem).

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

[1] Выражение «дейктический силлогизм» (дейктическое доказательство) в сочинениях Аристотеля встречается довольно часто. См., напр., в «Аналитиках» 40b27; 41a21; 62b29, 31; 29a31; в «Политике» II, 22, 1396b24 и III, 17, 1410b2.

[2] *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896, Th. II, H. 1, S. 287.

[3] См.: *Buhle J. G.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Göttingen, 1797, Bd. 2, S. 425; *Biese F.* Die Philosophie des Aristoteles. B., 1835, Bd. 1, S. 155; *Tennemann W. G.* Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1801, Bd. III, S. 78; *Ritter H.* Geschichte der Philosophie der alten Zeit. Hamburg, 1837, Bd. III, S. 97; *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles, Th. II, H. 2, S. 229; *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1889, Th. II, Abt. 2, S. 288. Anm. 2.

[4] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. II, Abt. 2, S. 228.

[5] Анализ разделительных умозаключений у Теофраста дан с позиций математической логики (см.: *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1974, с. 71—72).

[6] В символической логике такого рода суждения записываются в виде импликации $(x)\,[A\,(x) \rightarrow B\,(x)]$. О предвосхищении Теофрастом идеи квантификации предиката говорится в работе Н. И. Стяжкина (см.: *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967, с. 70).

[7] Средний термин, замечает Прантль, здесь занимает такое же положение, как в четвертой фигуре (*Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande. B., 1957, Bd. 1, S. 382).

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

[1] *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896, Th. II, H. 1, S. 369.

[2] Образуемая меньшая посылка материально не верна, так как все перечисленные животные имеют желчь, хотя лошадь и мул не имеют желчного пузыря.
[3] *Fritz K. von.* Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft. B.; N. Y., 1971, S. 633.
[4] Ср. противоположный взгляд по этому вопросу у А. С. Ахманова: *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960, с. 259.
[5] *Лейкфельд П. Е.* Логические учения об индукции: Главнейшие исторические моменты его развития.— Журн. М-ва нар. просвещения, 1895, ч. CCXCIX, с. 276.
[6] *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles, Th. II, H. 1, S. 453—454.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

[1] *Анахт Давид.* Соч. М., 1975, с. 200.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

[1] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1889, Th. II, Abt. 2, S. 191.
[2] См.: *Fritz K. von.* Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft. B.; N. Y., 1971, S. 362.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

[1] Эд. Целлер пишет, что проблему познания Аристотель решает на основе своей теории развития как перехода от возможности к осуществлению (см.: *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1889, Th. 'II, Abt. 2, S. 189—190).
[2] «Эпагоге, которая восходит к принципам,— замечает Г. Майер,— работает только в руках нуса. Продвижение от отдельного к общему в действительности является только интуитивной деятельностью нуса... Уверенным взором охватывает он факты, которые доставляет ему индукция... Но нус бросает свет также на весь процесс индукции. Он дает направление деятельности, имеющей дело с фактами и абстрагирующей от них общее, и потому нельзя никогда сказать, где работа чувственно-эмпирического фактора превращается в деятельность разума» (*Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896, Th. II, H. 1, S. 426).
[3] Мерцание звезд объясняется Аристотелем в трактате «О небе» тем, что луч света, проходя большой путь, ослабляется и оказывает меньшее воздействие на органы чувств.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

[1] Название «Метафизика» (τὰ μετὰ τὰ φυσικά — «наука, следующая за физикой») было дано «первой философии» Аристотеля не им самим, а издателем его сочинений перипатетиком Андроником Родосским. У Аристотеля же «первая философия» только по времени следует за «физикой» (частными науками), логически же она предшествует ей, давая обоснование частным наукам (см.: *Aubenique P.* Aristoteles und das Problem der Metaphysik.— Ztschr. philos. Forsch., Bd. 15, H. 5, S. 326).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 227.

[2] *Zillober K. G.* Das noetische Verhalten des Menschen. München, 1968, S. 49.

[3] *Шандор П.* О логике Аристотеля. Budapest, 1961, с. 109.

[4] См., напр.: Met. 1003b29, 1028b15, 1029b25, 1076a22; De interpr. 21a34; Phys. 196b7, 200b23; Eth. Nic. 1098b9, 1105b19, 1144b1; Polit. 1301a25, 1317a4.

[5] Ср.: Soph. el. 165a39, 169b25, 171b4, 172b21, 183a39, 172a28. Это понятие все еще мало изучено и не вполне ясно.

[6] Импульсом к формированию понятия топа могла, впрочем, стать теория идей Платона. Термины «εἶδος» и «ἰδέα» происходят от корня ἰδ глагола ἰδεῖν — видеть, созерцать. В то время как в доплатоновской философии слово «εἶδος» означало внешний вид, геометрическую фигуру предмета, у Платона оно приобрело более глубокое значение. Об объектах умозрения, считал он, мы можем судить по аналогии с чувственно воспринимаемыми вещами. Можно говорить о гражданском равенстве людей, пользуясь для этого как моделью равенством геометрических фигур (Euthyphr. 12cd). При таком подходе к делу основаниями наших рассуждений становятся понятия, обобщаемые для объектов, которые на первый взгляд являются совершенно несравнимыми друг с другом. В нашем примере таковым является представление о равенстве, взятое в качестве общего места для объектов геометрии и политики. Платон называл такие общие понятия идеями, а Аристотель — топами.

[7] См.: *Solmsen P.* Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik. B., 1929, S. 163—166; *Bochenski I. M.* Formale Logik. Freiburg; München, 1956, S. 60; *Braun E.* Zur Einheit der aristotelischen Topik. Köln, 1959, S. 86.

[8] Если мы называем диалектику Аристотеля топикой, то мы не должны ставить поэтому привычный для нас вопрос, что такое топика Аристотеля? В «Риторике», которую античный философ называет «частью и подобием диалектики», он подчеркивает мысль о недопустимости попыток точного определения предмета ее исследований. Точно указывая область риторических рассуждений, пишет он, мы, сами того не замечая, переходим в область другой науки или философии. Определить ту или иную науку означает, по Аристотелю, указать на ту особую предметную область, которой она занимается. Топика такой предметной области не имеет, а потому и сама остается чем-то неопределенным.

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 125.

[10] К. Прантль заметил, что посредством слова «τὰ καθόλου» Аристотель называет общности, расположенные близко к конкретной природе объектов и отображающие их существование «в себе» (καθ' κοινά), тогда как собрания разнородных вещей называются им «τὰ κοινά» (*Prantl C.* Geschichte der Logik in Abendlande. B., 1957, Bd. 1, S. 121). На это различие обращает особое внимание в «Аристотелевском лексиконе» также Матиас Каппес: «καθόλου (καθ' ὅλον), всеобщее (universalis): в качестве καθόλου понятию субъекта присуще все то, что присуще ему во в с е м о б ъ е м е (κατὰ παντός), или в себе (καθ' αὑτό), или поскольку опо дано как таковое (ᾗ αὑτό), следовательно, присуще ему с необходимостью (Anal. post. I, 4, 78b26).

Поэтому καθόλου есть общее, которое присуще многим вещам не случайным образом, а по их природе (πέφυκε), сообща (De interpret. 17a39). καθόλου значит есть κοινόν, однако не всякое κοινόν есть καθόλου. τὸ καθόλου есть поэтому всегда общее, которое получает свое наличное существование в особенном и образует его сущность, являясь содержанием о б щ е г о п о н я т и я» (*Kappes M.* Aristoteles-Lexikon. Paderborn, 1894, S. 32).

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] Выражения «логическое рассуждение» (λογικῶς σκοπεῖν) и «диалектическое» Аристотель повсюду употребляет как синонимы, хотя между ними имеется известное различие: диалектика пользуется логическими основаниями, прибегая к анализу слов, терминов, встречающихся в правдоподобных мнениях.

[2] «В этом Аристотель следует традициям всей античной математики. Она исключала из науки понятия об изменении и движении» (*Görland A.* Aristoteles und die Mathematik. Marburg, 1899, S. 24).

[3] Аналогично существо коллизии понял Гегель, по мнению которого в основе всякой вообще трагической ситуации лежит диалектическое борение противоположных сил, каждая из которых сама по себе правомерна и потому вызывает известное сочувствие у зрителей трагедии. «Однако они не должны выступать как права, представленные положительным законодательством. Ибо частью уже одна форма положительного законодательства... противна понятию в форме идеала, частью же содержанием положительных прав может явиться само по себе несправедливое, и оно остается несправедливым, хотя бы принимало форму закона» (*Гегель.* Соч. М., 1938, т. XII, с. 224—225).

[4] В русском переводе аристотелевских «Аналитик» это выражение передано несколько вольно: «Вероятное есть посылка, выражающая (ходячее) мнение» (М., 1952, с. 173). При таком прочтении смазывается различие, которое Аристотель стремится здесь установить между субъективной и объективной сторонами правдоподобного.

[5] *Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande. B., 1957, Bd. 1, S. 293.

[6] *Aubenique P.* Science, culture et dialectique chez Aristote.— In: Congr. Leon, 8—13 sept. 1953: Actes. P., 1960, p. 145.

[7] *Kinkel W.* Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles. Berlin; Leipzig, 1922, S. 246.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] *Bochenski I. M.* Formale Logik. Freiburg; München, 1956, S. 62.

[2] Вообще говоря, это греческое слово лучше переводить как «понятие» в отличие от «ὅρισμος», означающего «дефиниция», «определение».

[3] См.: *Fragstein A. von.* Dia Diairesis bei Aristoteles. Amsterdam, 1967, S. 110.

[4] Дефинитивность предикабилий отмечается рядом исследователей диалектики Аристотеля. «Аристотель,— пишет М. Уоллис,— заметил при установлении своих четырех топических точек зрения (ἴδιον, γένος, συμβεβηκός, ὅρος), что первые три возможны только в связи с дефиницией, и, таким образом, все четыре в известной мере суть ὁρικά» (*Vallies M.* Die griechische Ausleger der aristotelischen Topik. B., 1891, S. 3). Е. Роллфес в своих комментариях к не-

мецкому переводу «Топики» пишет, что ««дефинитивное» (ὁρικόν) — слово, которое практически непереводимо и означает то, что определяет, служит для дефиниции или принадлежит ей» (*Aristoteles.* Topik. Leipzig, 1948, S. 205). «Все четыре названные определенности,— отмечает Э. Браун,— отвечают на вопрос „что?“ и постольку имеют дефинитивный характер (ὁρικόν)» (*Braun E.* Zur Einheit der aristotelischen Topik. Köln, 1959, S. 31). Более полное исследование дефинитивности, которая, по нашему мнению, является фундаментальным понятием аристотелевской диалектики, еще отсутствует, и оно представляет дело будущего.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] См.: *Trendelenburg A.* Elementa logices Aristotelae. Berolini, 1874, p. 37; *Арним Г.* История античной философии. СПб., 1910, с. 86; *Berka K.* Aristotle and modern methodology.— In: Antiquitas graeco-romane ac tempore nostra. Pr., 1958, p. 197.

[2] Вопрос является узловым, как видно из последующего рассуждения Аристотеля, так как он сводится в конечном счете к отношению материи и формы.

[3] Следует, однако, заметить, что в современной геометрии все эти характеристики не рассматриваются как попарно противоречивые.

[4] *Hartmann N.* Aristoteles und Hegel. 2. Aufl. Erfurt, 1933, S. 8.

[5] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 326.

[6] См.: Там же.

[7] *Düring I.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg, 1966, S. 25.

[8] Таковы этические проблемы, например вопрос о том, достойно или нет наших стремлений удовольствие.

[9] Таковы теоретические проблемы, например вопрос о том, вечен ли мир или нет.

[10] Здесь речь идет, по-видимому, о таких неразрешимых проблемах, примером которых Аристотель считал апории Зенона (Top. VIII, 8, 160b7—10).

[11] См.: *Kirchmann J. H. von.* Erläuterungen zur Topik des Aristoteles. Leipzig, 1883, S. 17.

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] Аналогичная аргументация для доказательства положения о том, что разуму принадлежит функция познания первоначал частных наук, приводится Аристотелем в «Никомаховой этике» (VI, 6, 1140b31—1141a8).

[2] Рассуждения построены по схеме разделительного силлогизма (modus tollendo ponens). Хотя форма этого умозаключения в общем виде не описывается Аристотелем, однако практически он широко пользуется им для разделения правдоподобных положений на противоположные определенности, т. е. в качестве одного из моментов диайрезиса. Разделительный силлогизм в качестве особой и самостоятельной формы вывода впервые был описан перипатетиками (Теофрастом и Эвдемом).

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] *Орлов Р. М.* Развитие логических воззрений Аристотеля. М., 1962, с. 42.

[2] Поскольку Аристотеля интересуют не формальные условия силлогистического вывода в разных фигурах, а то, какое онтологическое содержание имеет в них признак, он здесь полностью отвлекается от требований, определяемых так называемыми правилами фигур.

[3] Этимологию слова примета (τεκμήριον) Аристотель производит от слов «τέκμαρ» = «πέρας» (конец, граница) (Rhet. I, 2, 1357b9—10). В этом есть особый смысл. Особенность вещи, ее собственные признаки в диалектическом мышлении выступают в качестве предельных результатов диайрезиса, а силлогизм Аристотеля имеет своим прообразом диайрезис Платона. Собственно говоря, примета — это топ, который уже утрачивает свойства топа, становясь средним термином.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

[1] Xenophantis scripta, quae superant Graece et Latine. Edidit Didot. Parisiis, 1861, p. 640.

[2] *Kirchmann J. H. von.* Erläuterungen zur Topik des Aristoteles. Leipzig, 1883, S. 90

[3] *Котарбиньский Т.* Избр. произведения. М., 1963, с. 390.

[4] Адамант в «Политике» Платона, отмечая неопытность собеседников Сократа в проведении диалектических бесед, говорит ему о том, что подобное «рассуждение при каждом твоем вопросе чуть-чуть уводит их в сторону, однако, когда эти «чуть-чуть» соберутся вместе, ясно обнаруживается отклонение и противоречие с первоначальным утверждением» (487b). Такой спор сравнивается затем с игрой в шашки, при которой партнер с каждым ходом все более и более загоняется в тупик, хотя он сам этого не замечает.

[5] *Braun E.* Zur Einheit der aristotelischen Topik. Köln, 1959, S. 16—17.

[6] Платон тоже пишет в «Тэатете» о «борьбе мнений», которая происходит в душе человека, при которой «каждое из двух состояний одинаково притязает на истинность» (158d).

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

[1] Заметим, что понимание софистики в качестве псевдодиалектики, т. е. диалектики самих вещей, использованной, однако, субъективно, близко к марксистскому анализу софистики. См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 99.

[2] О доказательствах квадратуры круга Брисоном, Антифонтом и Гиппократом см. у Аристотеля (Phys. I, 1, 185b14—17; Anal. post. I, 9, 75b37—76a3; Soph. el. II.,171b10—18), а также см.: *Кымпан Ф.* История числа π. М., 1971, с. 31—45.

[3] Подробнее об этом см.: *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960, с. 309—310.

[4] См.: *Котарбиньский Т.* Избр. произведения. М., 1963, с. 394.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

[1] «На всем пути от Канта до Гегеля,— замечает М. Хайдеггер,— разработка системы еще никогда не осуществлялась при столь по-

разительном вторжении аристотелевской онтологии и логики» (*Heidegger M.* Sein und Zeit. 2. Aufl. Holle, 1929, S. 433).

[2] См.: *Гегель.* Соч. М., 1932, т. X, с. 236.

[3] Цит.: по кн.: *Фишер К.* История философии. М., 1933, т. VIII, с. 586.

[4] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 326.

[5] *Trendelenberg A.* Geschichte der Kategorienlehre. Hildesheim, 1965, S. 13.

[6] Ibid., S. 21, 211.

[7] Ibid., S. 20.

[8] Ibid., S. 198.

[9] Чуть ли не единственным последователем Тренденленбурга в XIX в. по данному вопросу был Грот (см.: *Grote G.* Aristotle. L., 1872, p. 142—144).

[10] *Bonitz H.* Ueber die Kategorien des Aristoteles.— S.-Ber. klass. Akad. Wiss. Philos.-hist. Kl., 1853, Bd. X, S. 621.

[11] Ibid., S. 623.

[12] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2. Aufl. Leipzig, 1879, Bd. III, Abt. 2, S. 239.

[13] *Prantl G.* Geschichte der Logik im Abendlande. B., 1957, Bd. 1, S. 208—209.

[14] *Brentano Fr.* Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg in Breslau, 1862, S. 5.

[15] *Apelt O.* Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig, 1831, S. 113—114.

[16] Ibid.

[17] *Gerike A.* Ursprung der aristotelischen Kategorien.— Arch. Ges. Philos., 1891, Bd. IV, S. 431.

[18] *Hartmann E. von.* Geschichte der Metaphysik. Leipzig, 1899, S. 62—64.

[19] *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1900, Th. II, H. 2.

[20] Ibid., S. 297.

[21] Ibid., S. 307.

[22] Ibid., S. 311.

[23] *Witten R.* Die Kategorien des Aristoteles.— Arch. Ges. Philos. N. F., 1904, Bd. XVII, S. 59.

[24] *Tatarkiewicz W.* Disposition der aristotelischen Prinzipien. Giessen, 1910, S. 65.

[25] *Ross W. D.* Aristotle. L., 1930, p. 23.

[26] *Fritz K. von.* Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre.— Arch. Ges. Philos., Bd. XI, H. 3, S. 472.

[27] *Rijk L. H. de.* The place of the categorics of beimg in Aristotles philosophy. Assen, 1952, p. 5.

[28] Ibid., p. 7.

[29] Aristotelis opera. Berolini: Edidit Academia regia Boreesica, 1831, Vol. I—V. Первые два тома (1831), подготовленные к изданию Имм. Беккером, содержат греческие тексты сочинений Аристотеля, которые дошли до нас полностью. В третьем томе (1831) даны латинские интерпретации этих сочинений, а в четвертом — греческие охолии (пояснения) к ним, собранные Хр. Брандисом. Наконец, пятый том (1870) содержит фрагменты из сочинений Аристотеля, не дошедших до нас полностью и подобранных В. Розе, дополнительные охолии к его сочинениям, собранные Г. Узенером, предметный и именной указатели («Индекс Бонитца»).

[30] *Trendelenburg A.* Logische Untersuchungen. B., 1840, Bd. 1, S. 94.

[31] Ibid., S. 18—19.

[32] *Brandis H.* Op. cit., S. 257.
[33] *Krichmann J. H. von.* Erläuterungen zu den Organon: Erläuterungen zu den zweiten Analytiken. Leipzig, 1878, S. 7.
[34] *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1900, Th. II, H. 2, S. 111.
[35] Ibid., Th. I, S. 5.
[36] Ibid., S. 177.
[37] *Jaeger W.* Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. B., 1912; *Idem.* Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. B., 1923.
[38] *Jaeger W.* Aristoteles... B., 1955, S. 395.
[39] Ibid., S. 395—396.
[40] Ibid., S. 393.
[41] *Düring I.* Aristotles Protrepticus. Attemt at Reconstruction. Göteborg, 1961, p. 286.
[42] *Shorey P.* Note on the of evolution Aristotle and Calogeros I fondamenti della logica aristotelica.— Classical Philology, 1927, vol. 22, p. 420—423.
[43] *Solmsen Fr.* Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik. B., 1929, S. 195.
[44] «Ранее,— замечает В. П. Зубов,— система Аристотеля рисовалась как монолитное целое. Теперь все больше и определеннее в пределах одного и того же сочинения различают разнородные пласты. ...То, что раньше считалось противоречивым, теперь предстает как относящееся к разновременным этапам развития» (*Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963, с. 6.).
[45] *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959, с. 216.
[46] Там же, с. 223.
[47] Там же, с. 218.
[48] Erkenntnis, 1931, Bd. 2, S. 234.
[49] Ibid., 1930, Bd. 1, S. 140.
[50] См.: Ibid., 1935, Bd. 5, H. 2, S. 113—121.
[51] *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959, с. 45. Вся интерпретация Лукасевича построена в основном на материале параграфов 1, 2, 4—7 второй книги «Первой аналитики», где понимание силлогизма близко к формальному.
[52] Там же, с. 190.
[53] *Scholz H.* Abriss der Geschichte der Logik. Freiburg; München, 1959, S. 261.
[54] *Bochenski I. H.* Formale Logik. Freiburg; München, 1956, S. 49—50.
[55] *Albrecht W.* Logik und Logistik. B., 1954, S. 46.
[56] Ibid., S. 47.
[57] Ibid., S. 50.
[58] *Jacoby G.* Die Ansprüche der Logistik auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung. Stuttgart, 1962, S. 7.
[59] Ibid., S. 67.
[60] Ibid., S. 72—73.
[61] *Evans J. D. G.* Aristotles concept of dialectic. L.; N. Y., 1977, p. 1.
[62] *Кант И.* Соч. М., 1964, т. 3, с. 319—320.
[63] *Гегель.* Соч. М., 1932, т. X, с. 311.
[64] *Zeller E.* Die Philosophe der Griechen..., Bd. II, Abt. 2, S. 169, 242—243.
[65] *Braun E.* Zur Einheit der aristotelischen Topik, S. 122.

[66] *Wilpert P.* Aristoteles und Dialektik.— Kant-Studien, 1956/1957, Bd. 48, H. 2, S. 256.
[67] *Aubenigue P.* Aristoteles und das Problem der Metaphysik.— Zeitschr. philos. Forsch., Bd. 15, H. 5, S. 326.
[68] *Wieland W.* Die aristotelische Physik. Göttingen, 1962, S. 8.
[69] Ibid., S. 216.
[70] *Düring I.* Aristoteles: Darlegung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg, 1966, S. 83.
[71] Ibid., S. 56.
[72] *Zillober K. G.* Das noetische Verhalten des Menschen: Diss. Augsburg, 1968, S. 50.
[73] *Oehler K.* Der geschichtliche Ort und Einstehung der formalen Logik.— Studium generale, 1966, H. 8, S. 458.
[74] Ibid., S. 452.
[75] *Evans J. D. G.* Aristotles concept of dialectic, p. 6.
[76] *Рассел Б.* История западной философии, с. 223.
[77] Там же, с. 221.
[78] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 19.
[79] Там же, с. 367.

БИБЛИОГРАФИЯ

I. КЛАССИКИ МАРКСИЗМА ОБ АРИСТОТЕЛЕ

1. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура.— Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
2. *Маркс К.* Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии.— Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. *Маркс К.* Передовица к № 179 «Kölnische Zeitung».— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1.
4. *Маркс К.* Капитал. Т. 3.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 25.
5. *Маркс К.* К критике политической экономии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 13, 28, 37, 53, 100, 119, 137.
6. *Маркс К.* Подготовительные материалы к «Капиталу».— Арх. Маркса и Энгельса, т. 2 (VII), с. 49.
7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3.
8. *Маркс К.* Письмо к Ф. Лассалю (от 21 декабря 1857 г.). — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 29, с. 445.
9. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20.
10. *Энгельс Ф.* Диалектика природы.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20.
11. *Ленин В. И.* Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29.

II. ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ И ИХ ПЕРЕВОДЫ

1. *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. 6. Aufl. [W.] Berlin, 1951—1952. Bd. 1—3.
2. Xenophontis scripta, quae supersunt Graece et Latine. Parisius. Edid. Didot, 1861.
3. Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet. Oxford, 1956—1962. Vol. 1—6.
4. Aristotelis opera. Vol. I—V. Berolini: Edidit Academie Regia Borussica. Vol. I—II. Aristoteles graece ex recensione Imm. Bekkeri, 1831. Vol. IV. Scholia in Aristotelem collegit Chr. Aug. Brandis, 1836. Vol. V. Index Aristotelicus edid. Herm. Bonitz, 1870. B.: Editio altera Olof. Gigon, 1965.
5. De Speusippi Academici scriptis. Accedunt fragmenta Paulus Lang. Bonnae, 1911 (Editio altera, 1965).
6. Xenokrates Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente von R. Heinze. Leipzig, 1892.
7. Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia graece recensuit, latine interpretatus est Fr. Wimmer. Parisius, 1866. Vol. I—III.
8. Theophrastus Metaphysiks/With. transl., comment. and introd. by W. D. Ross, F. H. Fobes. Oxford, 1929.
9. *Wehrli F.* Die Schule des Aristoteles. Basel, 1945—1959. H. 1—10.

10. Stoicorum veterum fragmenta. Collegit Joannes ab Arnim. Vol. 2. Chrysippi fragmenta. Logica et physica. Lipsiae, 1923.
11. Diogenes Laertius/Lives of Eminent philosophiers with an engl. transl. by R. D. Hichs. L., 1958—1959. Vol. 1, 2.
12. Sextus Empiricus. Sextii Empirici opera. Graece et latine. Lipsiae, 1841.
13. Commentaria in Aristotelen Graece. B., 1882—1909.
14. Aristotelis Organon/Ed. Th. Waitz. Ps I. Lipsiae, 1844; Ps II. Lipsiae, 1846.

III. СПРАВОЧНИКИ И СЛОВАРИ

1. *Gloth C. M., Kellogg M. F.* Index in Xenophontis Memorabilia. Hildesheim, 1968.
2. *Ast D. F.* Lexicon Platonicum, sive Vocum Platonicorum index, condidit D. F. Astius. Lipsiae, 1835—1838. Vol. 1—3.
3. *Kappes M.* Aristoteles-Lexikon. Erklärung der philosophischen termini technici des Aristoteles. Paderborn, 1894.
4. *Philippe M.* Bibliographie. Einführung in das Studium der Philosophie/Hrsg. J. M. Bochenski. Bern, 1948. H. 8. Aristoteles.
5. *Totok W.* Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Altertum. Frankfurt a. M., 1964.
6. *Ritter L., Gründer K.* Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel; Stuttgart, 1971—1974. Bd. 1—4.

IV. СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

1. *Аристотель.* Категории. М., 1934.
2. *Аристотель.* Об истолковании. СПб., 1891.
3. *Аристотель.* Аналитики. М., 1952.
4. *Аристотель.* О частях животных. М., 1937.
5. *Аристотель.* О возникновении животных. М.; Л., 1940.
6. *Аристотель.* Метафизика. М.; Л., 1934.
7. *Аристотель.* Никомахова этика.— В кн.: Этика Аристотеля. СПб., 1908.
8. *Аристотель.* Риторика. СПб., 1894.
9. *Аристотель.* Сочинения. М., 1975—1983, тт. 1—4.

V. ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Александрийская школа.— Библиотека для чтения, 1842, т. 53, № 7/8. Автор статьи не указан.
2. *Александров Г. Ф.* Логика Аристотеля.— Под знаменем марксизма, 1938, № 9.
3. *Александров Г. Ф.* Аристотель. М., 1940
4. *Авраамова М. А.* Учение Аристотеля о сущности. М., 1970.
5. *Анахт Давид.* Сочинения. М., 1975.
6. *Арним Г.* История античной философии. СПб., 1911.
7. *Асмус В. Ф.* Аристотель.— В кн.: Философская энциклопедия, М., 1960, т. 1.
8. *Ахманов А. С.* Логические исследования в древней Греции и в Древнем Риме: Дис. М., 1950.
9. *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
10. *Беляев В. А.* Критические заметки о переводе «Аналитики» Аристотеля и комментариях к ним.— Вопр. философии, 1954, № 3.

11. *Беляев В. А.* Логика Аристотеля: Автореф. канд. дис. Киев, 1953.
12. *Бобров Е.* Историческое введение в логику. Варшава, 1913.
13. *Бобров Е.* Логика Аристотеля: (Ист. и крит. очерк). Варшава, 1906.
14. *Болтаев М. Н.* Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. Душанбе, 1965.
15. *Браш М.* Классики философии. Греческая философия. СПб., 1913. Т. 1.
16. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2-х т. М., 1971. Т. 1.
17. *Варден Б. Л. ван дер.* Пробуждающаяся наука. М., 1959.
18. *Введенский А. И.* Платон и Аристотель. СПб., 1908—1909.
19. *Виндельбанд В.* История древней философии. М., 1911.
20. *Виндельбанд В.* Платон. СПб., 1904.
21. *Владиславлев В. И.* Исторический очерк логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной.— В кн.: Владиславлев М. И. Логика. СПб., 1912.
22. *Владиславлев М. И.* Схоластическая логика.— Журн. М.-ва нар. просвещения, 1872, т. XII, отд. 2, № 3.
23. *Воротнеци Иоанн.* Анализ категорий Аристотеля. Ереван, 1956.
24. *Гегель.* Сочинения. М., 1932, Т. X.
25. *Гегель.* Сочинения. М., 1938, Т. XII.
26. *Гильман М. В.* К вопросу о содержании категорий «рассудок» и «разум».— В кн.: Актуальные проблемы ленинской национальной политики партии. Элиста, 1974.
27. *Гомперц Г.* Жизнеописание греческих философов и идеал внутренней свободы. СПб., 1912.
28. *Грязнов Б. С.* Об исторической интерпретации «Аналитик» Аристотеля.— В кн.: XIII Междунар. конгр. по истории науки. СССР, Москва, 18—24 авг. 1971. Коллоквиум Междунар. союза по истории и философии науки. М., 1971.
29. *Даннеман Ф.* История естествознания. М., 1932. Т. 1—3.
30. *Демаев Д. И.* Критика позитивистской интерпретации силлогизма.— Учен. зап. Краснояр. гос. пед. ин-та, 1958, вып. 13.
31. *Джохадзе Д. В.* Основные этапы развития античной философии. М., 1977.
32. *Доватур А. И.* Платон об Аристотеле.— В кн.: Вопросы античного материализма и классической философии. М., 1966.
33. *Дынник М. А.* Очерки истории философии классической Греции. М., 1936.
34. *Дынник М. А.* Аристотель и его «Метафизика».— Фронт науки и техники, 1935, № 9.
35. *Жожа А.* Логические исследования. М., 1964.
36. *Закуев А. К.* Из истории арабоязычной логики. Баку, 1971.
37. *Зибек Г.* Аристотель. СПб., 1933.
38. *Зигварт Х.* Логика. СПб., 1908. Т. 1.
39. Искусство спора. М., 1973.
40. История античной диалектики. М., 1972.
41. История философии. М., 1941. Т. 1.
42. *Казанский А.* Учение Аристотеля о значении опыта при познании. Одесса, 1891.
43. *Кант И.* Сочинения. М., 1964. Т. 2, 3.
44. *Кант И.* Логика. Пг., 1915.
45. *Карпов В. П.* Аристотель и его научный метод.— В кн.: Аристотель. О частях животных. М., 1937.

46. *Карпов В. П.* Аристотель и научная эмбриология.— В кн.: Аристотель. О возникновении животных. М.; Л., 1940.
47. *Карпов В. П.* Натурфилософия Аристотеля и научный метод.— Вопр. философии и психологии, 1911, № 9, 10.
48. *Касымжанов А. Х., Луканин Р. К.* Структура, методы и предметная область науки.— Вестн. АН КазССР, 1971, № 6.
49. *Клини С.* Введение в математику. М., 1957.
50. *Кондаков Н. И.* Учение Аристотеля о форме и материи.— Под знаменем марксизма, 1937, № 4/5.
51. *Кондаков Н. И.* Логический словарь-справочник. 2-е изд. М., 1975.
52. *Котарбиньский Т.* Избранные произведения. М., 1963.
53. *Корсунский И. Н.* Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о боге. Харьков, 1891.
54. *Кубицкий А. Н.* Категории Аристотеля и «Введение» Порфирия.— Тр. МИФЛИ. Филос. фак., 1937, т. 1.
55. *Ладенко И. С.* Логические проблемы обоснования геометрии: Автореф. канд. дис. М., 1963.
56. *Ланге Ф. А.* История материализма. СПб., 1899. Ч. 1.
57. *Лосев А. Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929.
58. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
59. *Лейкфельд П. Е.* Логическое учение об индукции и дальнейшие исторические моменты его разработки. Аристотель.— Журн. М-ва нар. просвещения, 1895, № 6.
60. *Лейкфельд П. Е.* Развитие направлений в логике и основные задачи этой науки. Харьков, 1890.
61. *Лиар Луи.* Курс логики. СПб., 1907.
62. *Луканин Р. К.* Основные формы развития античной диалектики.— В кн.: Из истории философии. М., 1972.
63. *Луканин Р. К.* Диалектика аристотелевской «Топики».— Филос. науки, 1971, № 6.
64. *Луканин Р. К., Касымжанов А. Х.* Об основных моментах взаимоотношения диалектики и формальной логики.— В кн.: Актуальные проблемы диалектической логики. Алма-Ата, 1971.
65. *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.
66. *Лурье С. Я.* Демокрит. Л., 1970.
67. *Лурье С. Я.* Платон и Аристотель о точных науках.— Арх. истории науки и техники, 1930, т. IX.
68. *Маковельский А. С.* История логики. М., 1967.
69. *Марковин Н.* Индуктивный метод Бэкона и индукция Аристотеля. СПб., 1886.
70. *Милль Дж. Ст.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914.
71. *Никитина В. Г.* Аристотель о необходимости вывода в простом категорическом силлогизме.— Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1957, № 247.
72. *Орлов Р. М.* Из классического наследия Аристотеля.— Вопр. философии, 1954, № 3.
73. *Орлов Р. М.* Развитие логических воззрений Аристотеля: Автореф. канд. дис. М., 1962.
74. *Орлов Р. М.* Развитие логических воззрений Аристотеля.— Философ. науки, 1964, № 3.
75. *Поварнин С. И.* Искусство спора. Пг., 1923.

76. *Поливанов Л. П.* Основные задачи логики Аристотеля. Ярославль. 1923. Вып. 2.
77. *Попов П. С.* Логика Аристотеля и логика формальная.— Изв. АН СССР, 1945, т. 2, № 5.
78. *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
79. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
80. *Ребуни В.* Анализ Категорий Аристотеля. Ереван,1967.
81. *Редкин П. Г.* Из лекций по истории философии права. СПб., 1890. Т. 5.
82. *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм. Киев, 1905.
83. *Светлов В.* Об элементах диалектики в «Метафизике».— Под знаменем марксизма, 1936, № 5.
84. *Секст Эмпирик.* Сочинения: В 2-х т. М., 1975.
85. *Сережников В. П.* Диалектика мира по Аристотелю.— Под знаменем марксизма, 1936, № 7.
86. *Стяжкин Н. И.* Становление идей математической логики. М., 1964.
87. *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967.
88. *Субботин А. Л.* Теория силлогизма в современной формальной логике. М., 1965.
89. *Тренделенбург А.* Логические исследования. М., 1968.
90. *Уемов А. И.* Пустые классы и аристотелевская логика.— В кн.: Логические исследования. М., 1959.
91. *Фараби Аль.* Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.
92. *Франк Ф.* Философия науки. Связь между наукой и философией. М., 1960.
93. *Фулье А.* История философия. СПб., 1901.
94. *Цейтлин З.* О «Физике» Аристотеля.— Под знаменем марксизма, 1937, № 3.
95. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1913.
96. *Цицерон М. Т.* Избранные сочинения. М., 1975.
97. *Цицерон М. Т.* Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972.
98. *Шандор О.* О логике Аристотеля. Budapest, 1961.
99. *Швеглер А.* История философии. М., 1864.
100. *Чалоян В. Г.* Восток—Запад. М., 1968.
101. *Эйлер Л.* Письма о разных физических и философических материях, писанные к некоторой немецкой принцессе. СПб., 1712.
102. *Юркевич П.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. М., 1865.
103. *Якубанис Г.* Оценка силлогизма и главнейшие моменты его истории.— Унив. изв., Киев, 1910, № 9.
104. *Ярошевский М. Г.* Учение Аристотеля о душе и античный детерминизм.— Вопр. философии, 1966, № 5.
105. *Albrecht W.* Logik und Logistik. B., 1954.
106. *Antweiler A.* Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles. Bonn, 1936.
107. *Apelt O.* Die Kategoienlehre des Aristoteles.— In: Apelt O. Beiträge zur Gaschichterer griechischen Philosophie. Leipzig, 1891
108. Aristotle on dialectic the Topices: Proc. Third Symp. Aristotelium, Oxford, 1958.
109. Aristoteles in der neueren Forschung/Hrsg. P. Moraux. Darmstadt, 1968.
110. *Arnim H. von.* Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles.— Wiener Studien, 1928, Bd. 46.

111. *Arnim H. von.* Das Ethische in Aristotelis Topik. Wien; Leipzig, 1927.
112. *Aster E. von.* Geschichte der Philosophie. 12. Aufl. Stuttgart, 1958.
113. *Aubenique P.* Aristoteles und das Problem der Metaphysik.— Ztschr. philos. Forsch., 1961, Bd. 15, H. 5.
114. *Aubenique P.* Science, culture et dialectique chez Aristote.— In: Association G. Budé. Congr. Lyon 8—13 sept., 1958: Actes. P., 1960.
115. *Bartoš J.* Ein Beitrag zur Frage des aristotelischen Erbguts in der Philosophie Hegels.— In: Antiquitas graeco — romana ac tempora nostra. Acte congr. intern. habiti Brunnae diebus 12—16 mensis Aprilis, 1966. Pr.: Academia, 1968.
116. *Barth P.* Die Stoa. Stuttgart, 1908.
117. *Barth T.* Das Problem der Vieldeutigkeit bei Aristoteles. Sophia, 1942, N 10.
118. *Bekker A.* Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse. B., 1933.
119. *Berka K.* Über einige Probleme der Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre.— Acta Antiqua. Acad. sci. Hung., 1960, vol. 8, fasc. 1/2.
120. *Berka K.* Aristoteles und die axiomatische Methode.— In: Das Altertum. B., 1963, Bd. 9, H. 4.
121. *Berka C.* Aristotle and modern methodology.— Antiquitas graeco-romane ac tempora nostra. Pr., 1968.
122. *Biehl W.* Über den Begriff NOUS bei Aristoteles. Lins, 1864.
123. *Biese Fr.* Die Philosophie des Aristoteles in ihren inneren Zusammenhänge. B., 1835—1842. Bd. 1, 2.
124. *Bieri P.* Zur Geschichte des Begriffsproblems.— Studien generale, 1966, H. 8.
125. *Bochenski J. M.* Formale Logik. Freiburg; München, 1956.
126. *Bonitz H.* Aristotelische Studien. Wien, 1862—1867. Bd. 1—5.
127. *Bonitz H.* Über der Kategorien des Aristoteles.— S.-Ber. klass. Akad. Wiss. Philos.-hist. Kl., Wien, 1853, Bd. X.
128. *Brandis Chr. A.* Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen in romischen Reiche. Erste großere Halbe. B., 1862.
129. *Brandis Chr. A.* Handbuch der Geschichte der griechisch-romische Philosophie. B., 1860. Th. 3. Abt. 1.
130. *Brandis Chr. A.* Über die Reihenfolge der Bücher des aristotelischen Organons und ihre griechischen Ausleger nebst Beiträgen zur Geschichte des Textes jener Bücher des Aristoteles und ihrer Ausgaben.— In: Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. B., 1833.
131. *Brandis Chr. A.* Uebersicht über das aristotelische Lehrgebäude und Erorterung der Lehren einer nachsten Nachfolger. B., 1860.
132. *Brandt R.* Zur aristotelischen Modallogik.— Hermes, 1966, Bd. 94, H. 1.
133. *Brandt R.* Die aristotelische Urteilslehre, Untersuchungen zur Hermeneutik: Diss. Marburg, 1965.
134. *Braun Ed.* Zur Einheit der aristotelischen Topik. Köln, 1959.
135. *Brunschwig J.* Dialectic et ontologique chez Aristote.— Revue philosophique, 1964, N 2.
136. *Brentanno Fr.* Aristoteles und seine Weltanschaung. Leipzig, 1911.
137. *Brentanno Fr.* Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom NOUS ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ. Mains, 1867.

138. *Brenatano Fr.* Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg in Breslau, 1862.
139. *Brentano Fr.* Von dem Wirken, insbesondere dem schöpferischen Wirken der aristotelischen Gottes. Beilage des Buches: Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom NOUS ΠΟΙΗΤΙΚUS. Mainz, 1867.
140. *Brink K. O.* Schule des Aristoteles.— In: Réal-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Suplementband. Stuttgart, 1940, Bd. 7.
141. *Brocker W.* Aristoteles. Frankfurt a. M., 1957.
142. *Bühle J. G.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben. Göttingen, 1797. Bd. 2.
143. *Buse A.* Peripatos und Peripatetiker.— Hermes, 1926, Bd. 61.
144. *Cologero G. J.* I fondamenti della Logica aristotelica. 1927.
145. *Carnap R.* Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.— Erkenntnis, 1931, Bd. 2.
146. *Churmiss H.* Aristotles criticum of the Academy. Baltimore, 1944, vol. 1.
147. *Consbruch M.* Ἐπαγωγή und Theorie der Induktion bei Aristoteles.— Archiv für Geschichte der Philosophie, B., 1892, Bd. V.
148. *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. Leipzig, 1921, Bd. 2. H. 1.
149. *Diersburg E. R. von.* Hegels Methode gemessen an der Methode des Aristoteles.— Arch. Philos., Stuttgart, 1960, Bd. 1/2.
150. *Düring I.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denken. Heidelberg, 1966.
151. *Dürr K.* Die Entwicklung des Dialektik von Platon bis Hegel.— Dialectica, 1947, Bd. 1.
152. *Ebbinghaus K.* Ein formales Modell des Syllogistik des Aristoteles. Göttingen, 1964.
153. *Eucken R.* Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig, 1879.
154. *Eucken R.* Die Methode der aristotelischen Forschung in ihren Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles. B., 1872.
155. *Euler L.* Lettres à une princesse d'Allemagne sur quelques suiets de phisique et de philosophie. Leipzig, 1770.
156. *Ешкенази А.* Рационалните зърна в книгата на Аристотел «За софистическите опровержения».— Философска мисъл, 1965, кн. 3.
157. *Fischl I.* Geschichte der Philosophie. Salzburg; Wien, 1948. Bd. 1.
158. *Flasher H.* Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles.— In: Synusia/Festgabe für W. Schadewa. 1927, № 62.
159. *Fragstein A. von.* Die Diairesis bei Aristoteles. Amsterdam, 1967.
160. *Frank Ph.* Was bedeutet die gegenwärtigen phisikalischen Theorien für die allgemeine Erkenntnislehre.— Erkenntnis, 1930, Bd. 1.
161. *Fritz K. von.* Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft. B.; N. Y., 1971.
162. *Fritz K. von.* Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre.— Arch. Ges. Philos., 1931, Bd. 40, H. 3.
163. *Fritz K. von.* Zur aristotelischen Kategorienlehre.— Philologus, 1935, Bd. 90.
164. *Grote (Georges).* Aristotle. L., 1872.
165. *Gabler G. A.* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundriss.— In: Jahrbücher für wissenschaftlichen Kritik. Stuttgart; Tübingen, 1832, Bd. 1.

166. *Gadamer H.-G.* Hegel und die antike Dialektik.— Hegel-Studien, Bonn, 1961, Bd. 1.
167. *Geyser J.* Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Münster, 1917.
168. *Gerke A.* Andronikes von Rhodos.— In: Paulis-Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1894.
169. *Glockner H.* Die europäische Philosophie von dem Anfang bis zur Gegenwart. Stuttgart; Berlin, 1958.
170. *Gerike A.* Ursprung der aristotelischen Kategorien.— Arch. Ges. Philos., 1891, Bd. IV.
171. *Gohlke P.* Aristoteles und sein Werk. Paderborn, 1948.
172. *Gohlke P.* Die Einstehung der aristotelischen Logik. B., 1936.
173. *Gohlke P.* Untersuchungen zur Topik des Aristoteles.— Hermes, 1928, Bd. 63, H. 4.
174. *Gomperz T.* Griechische Denker. Bd. 3. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Berlin; Leipzig, 1931.
175. *Gossler W.* Die analytische und synoptische Begriffsbildung bei Sokrates, Platon und Aristoteles: Diss. Heidelberg, 1913.
176. *Görland A.* Aristoteles und die Mathematik. Marburg, 1899.
177. *Grabmann M.* Dearbeitungen und Auslegen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus.— Abh. Preuß. Akad. Wiss., B., 1937, N 5.
178. *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode. B., 1956—1958. Bd. 1, 2.
179. *Gündert H.* Dialog und Dialektik: Zur Struktur des platonischen Dialogs. Amsterdam, 1971.
180. *Günter G.* Idee und Umriß einer nicht-aristotelischen Logik. Hamburg, 1959.
181. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 1926. Bd. 2.
182. *Heyder C. L. W.* Kritische Darstellung und Vergleichung der Methoden aristotelischer und hegelischer Dialektik. Erlangen, 1845. Bd. I.
183. *Hanbruch E.* Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik. B., 1904.
184. *Hartmann N.* Aristoteles und Hegel. Erfurt, 1933.
185. *Hartmann N.* Aristoteles und das Problem des Begriffs.— Abh. Preuß. Akad. Wiss. Philos.-hist. Kl., 1939, N. 5.
186. *Hartmann N.* Zur Lehre von Eidos bei Platon und Aristoteles. B., 1941.
187. *Hirschberger J.* Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Freiburg, 1954, Bd. 1.
188. *Ilting K. H.* Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik.— Philos. Jb., München, 1963, Bd. 71, H. 1.
189. *Jacoby G.* Die Anspruche der Logistik auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung: Ein Diskussionsbeitrag. Stuttgart, 1962.
190. *Jaeger W.* Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. B., 1955.
191. *Jaeger W.* Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. B., 1912.
192. *Kafka G.* Aristoteles: Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. II. Die Philosophie des Abendlandes in Altertum. Bd. 8.
193. *Kamlan W.* Aristotelis Wissenschaft von Seienden als Seienden und die gegenwärtige Ontologie.— Arch. Ges. Philos., 1967, Bd. 49, H. 3.
194. *Kampe F. F.* Die Erkenntnislehre des Aristoteles. Leipzig, 1870.

195. *Kapp E.* Greek fondations of traditional logic. N. Y., 1942.
196. *Kapp E.* Syllogistik.— In: Kapp E. Ausgewählte Schriften. B., 1968.
197. *Kinkel W.* Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles. Berlin; Leipzig, 1922.
198. *Kern W.* Eine Übersetzung Hegels zu De anima.— Hegels-Studien, Bonn, 1961, Bd. 1.
199. *Kirchmann J. H. von.* Erläuterungen zu den Kategorien und der Hermeneutiken des Aristoteles. Leipzig, 1879.
200. *Kirchmann J. H. von.* Erläuterungen zu den ersten Analytiken des Aristoteles. Leipzig, 1877.
201. *Kirchmann J. H. von.* Erläuterungen zu den zweiten Analytiken. Leipzig, 1878.
202. *Kirchmann J. H. von.* Erläuterungen zur Topik des Aristoteles. Leipzig, 1883.
203. *Korda R. M.* Versuch zur Rekonstruktion der verlorenen Schrift des Aristoteles «Über die Gegensätze»: Diss. 1966.
204. *Kullmann W.* Wissenschaft und Methode: Interpretation zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft. B.; N. Y., 1974.
205. *Kranz W.* Die griechische Philosophie. Leipzig, 1941.
206. *Kuhn H.* Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft.— Ztschr. Polit., Köln; Berlin, 1965, Jg. 12, H. 2, Mai.
207. *Lewinsohn W.* Gegensatz und Verneinung, Studien zu Plato und Aristoteles. B., 1910.
208. *Linke P.* Die Unhaltbarkeit des aristotelischen Wahrheitsbegriffes.— Ztschr. philos. Forsch., 1965, Bd. 19, H. 2.
209. *Litting K. H.* Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Poetik.— Philos. Jb., München, 1963, Bd. 71, H. 1.
210. *Lorenzen P.* Über die Syllogismen als Relationenmultiplikation.— Arch. math. Logik und Grundlagenforsch., 1957, Bd. 3, H. 2/4.
211. *Lukacs G.* Der junge Hegel. B., 1964.
212. *Lukas F.* Die Methode der Eintheilung bei Platon. In einer Reihe von Einzeluntersuchungen dargestellt. Halle/S., 1888.
213. *Lukasiewicz J.* Zur Geschichte der Aussagenlogik.— Erkenntnis, 1935/1936, Bd. 5, H. 2.
214. *Lobmann J.* Von ursprünglichen Sinn der aristotelischen Syllogistik.— Lexis, 1951, Bd. 2.
215. *Machoweg D.* Die Bedeutung des Prinzeps der Dialektik des Begriffentwicklung für das Studium der alten Philosophie und für den terminologischen Aufbau der gegenwärtigen Wissenschaft und Philosophie.— Antiquitas ... Pr., 1968.
216. *Maier H.* Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896—1900. Bd. I, II.
217. *Marx W.* Einführung in Aristotelis Theorie von Seienden. Freiburg, 1972.
218. *Mau J.* Stoische Logik.— Hermes, 1957, N 85.
219. *Mau J.* Zum Begriff des Syllogisus bei Aristoteles und den Stoikern.— In: Philosophische Vorträge. Wraclaw, 1959.
220. *Mauthner F.* Aristoteles. B., 1904.
221. *Meulen J. van der.* Die aristotelische Lehre vom NOUS in ihrer ontologischen Verwurzelung.— Ztschr. philos. Forsch., 1960, Bd. 14, H. 4.
222. *Meulen J. van der.* Aristoteles. Die Mitte in seinen Denkens. Meisenheim an Glan, 1957.
223. *Meyer H.* Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles. Bonn, 1909.

224. *Meyer H.* Geschichte der alten Philosophie. München, 1922.
225. *Moraux P.* Die Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. B.; N. Y., 1973.
226. *Moraux P.* La joute dilectique d'après le VII livre des Topiques.— In: Aristotle on dialectic. The Topics: Proc. Third Symp. Aristotelicum. Oxford, 1968.
227. *Natorp P.* Platos Ideenlehre: Eine Einführung in dem Idealismus. Leipzig, 1903.
228. Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Gotenborg, August 1966. Heidelberg, 1969.
229. *Nestle W.* Die Sokratiker. Jena, 1922.
230—241. *Nicev A.* Gegen einen platonisierten Aristoteles.—Годишник на Софийския университет. Факултет по западни филологии. Наука и изкусство, 1967, т. 61, кн. 2.
242. *Ritter J.* Die Lehre von Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles.— Arbeitsgemeinsch. Forsch. Landes Nordrhein-Westfallen, 1952, H. 1.
243. *Rehmke* Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bonn, 1959.
244. Rev. Sci. Philos. et Theolog., 1956, vol. 40.
245. *Richmand G. G.* Die aristotelische Logik des Seins und die nichtaristotelische Logik der Reflexica.— Ztschr. philos. Forsch., 1958, Bd. 12, H. 3.
246. *Rickert H.* Zur Lehre von der Definition. Freiburg, 1888.
247. *Riyk L.* The place of the categorias of being in Aristotelis philosophy. Utrecht, 1952.
248. *Ritter H.* Geschichte der Philosophie. Hamburg, 1837, Bd. I/III.
249. *Ritter J.* Die Lehre von Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles.— Arbeitsgemeinsch. Forsch. Landes Nordrhein-Westfallen, 1952, H. 1.
250. *Ritter H.* Geschichte der Philosophie alten Zeit. 2. Aufl. Hamburg, 1837.
251. *Rhodi C.* Bibliographie der deutschen Aristoteles.— Übersetzungen. Frankfurt a. M., 1967.
252. *Ross D.* Aristotle. L., 1953.
253. *Russell B.* Einführung in die mathematische Philosophie. München, 1923.
254. *Schenk G.* Zur Geschichte der logischen Form. Erster Band. Einige Entwicklungstendentien von der Antike bis zum Ausgang des Mittelsalters. B., 1973.
255. *Scherer W.* Geometrie und Erkenntnistheorie.— Dialectica, 1958, vol. 12.
256. *Schmeid M.* Aristoteles und der Scholastik. Eichstadt, 1875.
257. *Schmidt H.* Geschichte der Entwicklungslehre. Leipzig, 1918.
258. *Scholz H.* Abriss der Geschichte der Logik. 2. unveränd. Aufl. Freiburg; München, 1959.
259. *Scholz H.* Die Axiomatik der Alten.— Blätter für deutsche Philosophie, B., 1930, Bd. 4, H. 3/4.
260. *Schneider E.* Logik für Juristen. Berlin, Frankfurt a. M., 1965.
261. *Schneider L.* Unsterblichkeits Lehre des Aristoteles, 1867.
261a. *Schuring H.-J.* Dialektik als utopisches Bewüsstsein.— Ztschr. philos. Forsch., 1960, Bd. 14, H. 1.
262. *Schuhmann K.* Die Philosophie des Aristoteles als Identitätssystem.— Tijdschr. voor filosofie Leuven, 1967, sept. jg. 29, 3.
263. *Schuppe W.* Die aristotelischen Kategorien. B., 1871.

264. *Shorey*. Note on the evolution of Aristotle and Calogero's I fondamenti della Logica aristotelica.— Classical philology, 1927, vol. 22.
265. *Schwegler A*. Geschichte der griechischen Philosophie. Tübingen, 1870. 11. Aufl.
266. *Seid H*. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Praxis in Aristoteles «Nikomachisches Ethik».— Ztschr. philos. Forsch., 1965, Bd. 19, H. 4.
267. *Seidl H*. Der Begriff des Intellekts (νοῦς) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften.— Monographien zur philosophische Forschung. Meisenheim an Glan, 1971, Bd. 80.
268. *Senn G*. Die Entwicklung der biologischen Forschungsmethode in der Antike und ihre grundsätzliche Förderung durch Thephrast von Eressos. Leipzig, 1933.
269. *Solmsen Fr*. Die aristotelische Methodologie und spätplatonische Akademie: Diss. 1928.
270. *Solmsen Fr*. Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik. B., 1929.
271. *Solmsen Fr*. Platons Einfluss auf die Bildung der mathematischen Methode.— Stud. Ges. Math., Bd. I, H. 1.
272. *Stark R*. Aristotelesstudien. Philosophische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik. München, 1954.
273. *Stenzel J*. Hegels Auffassung der griechischen Philosophie. — Verhandlungen des zweiten Hegelkongress von 18. bis 21. Oktober 1931. Berlin; Tubingen, 1932.
274. *Stenzel J*. Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. 2. Aufl. 1931. (Neue Druck, 1961).
275. *Stenzel J*. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. 2. Aufl. Leipzig; Berlin, 1933.
276. *Störig H. J*. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. 2. Aufl. Stuttgart, 1955.
277. *Surdi A*., *Offenberger G. N*. Zur Wahrheits- und Richtigkeitsfrage in der aristotelischen Syllogistik.— Rew. Romaine sci. soc. Ser. philos. et logique, 1965, vol. 9, N 3.
278. *Szabo A*. Ein Beleg für die voreudoxische Proportionlehre? Aristoteles. Topik E, 3, p. 138b29—36.— Arch. Begriffsgeschichte, Bonn, 1969, Bd. 9.
279. *Tatarkiewicz W*. Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien. Giessen, 1910.
280. *Teichmüller G*. Aristotelische Forschungen. II. Aristotelische Philosophie der Kunst. Halle, 1869.
281. *Teichmüller G*. Studien zur Geschichte des Begriffe. B., 1874. Bd. I—III.
282. *Tenemann W. G*. Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1801. Bd. 3.
283. *Teufel H*. Der Begriff des Werdens und der Entwicklung bei Drisch mit Rückblick auf die Problematik bei Aristoteles: Diss. München, 1960.
284. *Theiler W*. Die Einstehung der Metaphysik des Aristoteles mit einen Anhang über Theophrasts Metaphysik.— Museum Helveticum, 1958, vol. 15, fasc. 2.
285. *Tiedemann W. G*. Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Berkley. Marburg, 1791—1797. Bd. I—VII.
286. *Trendelenburg A*. De Aristotelis categoriis. Berolini, 1833.
287. *Trendelenburg A*. Elementa logices Aristoteleae. Berolini: Editio altera, 1842.

288. *Trendelenburg A.* Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik. B., 1861.
289. *Trendelenburg A.* Geschichte der Kategorienlehre. Hildesheim, 1963. (Erste Aufl. B., 1846).
290. *Trendelenburg A.* Logische Untersuchungen. B., 1846.
291. *Tugenhat E.* Ti kata tinos. Eine Untersuchungen zu Struktur und Ursprung aristotelischen Grundbegriffe. Freiburg; München, 1958.
292. *Überweg Fr.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. I. Die Philosophie Altertums. 12. Aufl. B., 1926.
293. *Ueberweg Fr.* System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. 3. Aufl. Bonn, 1868.
294. *Wagner H.* Über des aristotelische πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν.— Kant-Studien, 1961/1962, Bd. 53, H. 1.
295. *Wallies M.* Die griechische Ausleger der aristotelischen Topik. B., 1891.
296. *Wallies M.* Zur Textgeschichte der ersten Analytik.— Rheinische Museum für Philologie, 1917/1918, H. 72.
297. *Weiskopf E.* Marx und Aristoteles.— In: Acta congr. intern. habiti. P., 1966.
298. *Wieland W.* Die aristotelische Physik. Göttingen, 1962.
299. *Wieland W.* Zur Deutung der aristotelischen Logik.— Philos. Rdsch., 1966, H. 1.
300. *Wieland W.* Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik.— Kant-Studien, 1960/1961, Bd. 52, H. 2.
301. *Wieland W.* Die aristotelische Theorie Notwendigkeitsschlusse.— Phronesis, 1966, vol. 11, N 1.
302. *Wieland W.* Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlusse.— Phronesis, 1972, vol. 17, N 2.
303. *Wieland W.* Die aristotelische Theorie der Syllogismen mit modal gemischten Prämissen.— Phronesis, 1975, vol. 20, N 1.
304. *Willmann O.* Aristoteles als Pädagog und Didaktiker. B., 1909.
305. *Willmann O.* Abriβ der Philosophie: Philosophische Propädeutik. Wien, 1959.
306. *Willmann O.* Geschichte der Idealismus: Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus.— Sämtliche Werke, 1973, Bd. 8.
307. *Wilpert P.* Die Lage der Aristotelesforschung.— Ztschr. philos. Forsch., 1946, Bd. 1, H. 1.
308. *Wilpert P.* Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre von Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik der 13. Jhs: Aus der Geistwelt der Mittelalter. Münster, 1935.
309. *Wilpert P.* Aristoteles und Dialektik.— Kant-Studien, 1956/1957, Bd. 48, H. 2.
310. *Wind W., Öldenburg H., Grube W.* u. a. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig; Berlin, 1913.
311. *Vollrath E.* Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles: Diss. Köln, 1959.
312. *Vollrath E.* Die These der Metaphysik. Wipertall; Ratungen, 1969.
313. *Zelle Fr.* Die Unterschied in der Auffassung der Logik bei Aristoteles und bei Kant. B., 1870.
314. *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1879. Bd. I/III.
315. *Zillober K. G.* Das noctische Verhalten des Menschen. München, 1968.
316. J. Symb. Logic. 1948, vol. 13, p. 213—214.

ОГЛАВЛЕНИЕ



Предисловие 3

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРЕДПОСЫЛКИ ЛОГИКИ И ДИАЛЕКТИКИ АРИСТОТЕЛЯ

Глава первая
Теория познания и диалектика Платона 8

Глава вторая
Аристотелевская критика идеи блага Платона и формирование представлений Аристотеля о развитии 17

Глава третья
Учение Аристотеля о категориях. Проблема понятия в логике Аристотеля 24

Глава четвертая
Диайрезис и учение Аристотеля о противопоставлениях. Законы логики 51

Глава пятая
Трактат Аристотеля «Об истолковании» и теория суждения . . 64

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

АНАЛИТИКА АРИСТОТЕЛЯ

Глава первая
О термине «аналитика». Генетический метод Аристотеля . . . 83

Глава вторая
Открытие Аристотелем силлогизма и его сущность 92

Глава третья
Термины и фигуры силлогизма 100

Глава четвертая
Первая фигура силлогизма и ее совершенство 106

Глава пятая
Несовершенные фигуры силлогизма и их сведение к первой фигуре 112

Глава шестая
Модальная силлогистика Аристотеля. Выводы из посылок о необходимо присущем 123

Глава седьмая
Силлогистические выводы из посылок о возможном и модально смешанных посылок 129
Глава восьмая
Критика модальной силлогистики Аристотеля перипатетиками 137
Глава девятая
Проблема гипотетических силлогизмов 140
Глава десятая
Риторические или диалектические силлогизмы в «Аналитиках» 150
Глава одиннадцатая
Доказательство и доказывающая наука 160
Глава двенадцатая
Первоначала аналитической науки 170
Глава тринадцатая
Переход от аналитики к проблеме разума 182
Глава четырнадцатая
Учение Аристотеля о рассудке и разуме 185

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ДИАЛЕКТИКА В АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ «ТОПИКЕ»

Глава первая
Теоретические основы диалектики 188
Глава вторая
Правдоподобные мнения — исходный пункт диалектических рассуждений, их объективное содержание 196
Глава третья
Учение о предикабилиях и общая структура «Топики» . . . 205
Глава четвертая
Методы диалектического исследования 209
Глава пятая
Диалектика — путь к познанию первоначал наук 224
Глава шестая
О природе диалектических силлогизмов 230
Глава седьмая
Диалектика как логическая основа спора 235
Глава восьмая
Диалектика — средство борьбы с софистикой 240
Глава девятая
«Органон» Аристотеля и буржуазное аристотелеведение XIX—XX вв. 252
Примечания и цитируемая литература 273
Библиография 290

Ратмир
Константинович
Луканин

«ОРГАНОН» АРИСТОТЕЛЯ

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства В. В. Рукман
Художник Ю. П. Трапаков
Художественный редактор С. А. Литвак
Технические редакторы З. Б. Павлюк, В. Д. Прилепская
Корректоры Л. И. Левашова, В. А. Шварцер

ИБ № 25374

Сдано в набор 18.01.84.
Подписано к печати 19.06.84.
Т-13318. Формат 84×108¹/₃₂
Бумага типографская № 1
Гарнитура обыкновенная новая
Печать высокая
Усл. печ. л. 15,96 Уч.-изд. л. 19,1. Усл.кр. отт. 17,64
Тираж 8 600 экз. Тип. зак. 3681
Цена 1 р. 50 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10